GOFFREDO GUGLIELMO LEIBNIZ

OPERE VARIE

SCELTE E TRADOTTE

DA

GUIDO DE RUGGIERO

BARI
GIUS. LATERZA & FIGLI
TIPOGRAFI-EDITORI-LIBRAI
1912

PREFAZIONE DEL TRADUTTORE

Degli scritti del Leibniz si può dire, come delle monadi, che ciascuno è dal suo punto di vista, rappresentativo dell'intero sistema, il quale si presenta così, moltiplicato in prospettiva, a seconda del centro di riferimento di ciascuno. Di qui la difficoltà di operare una scelta tra i vari saggi, ciascuno essendo importante per lumeggiare un certo aspetto della complessa filosofia leibniziana, e contribuendo, dal suo punto di vista, all'armonia dell'insieme. Per quanto ispirata a criterii larghi, una scelta di pochi saggi non potrà mai sperare di riprodurre, nella sua piena individualità, il pensiero del Leibniz. Questo si presenta come il frutto delle esigenze nuove, poste dal cartesianismo, e nel tempo stesso come l'ultima espressione della vecchia teologia medievale: l'unione dei quali elementi risulta, nel modo più caratteristico, nella *Teodicea.* Qui il vecchio e il nuovo si trovano insieme fusi ed organizzati, in modo che i principii della teologia scolastica, specialmente di quella scotista, sono prospettati in un modo tutto originale, attraverso i principii della monadologia e il razionalismo cartesiano. Distinguere nettamente entrambi gli elementi, dato il loro intimo nesso, sarebbe perciò cosa vana, o almeno tale da compromettere l'unità indivisibile del sistema. Tuttavia, nella varietà stessa degli scritti, v'è di quelli in cui l'orientamento del pensiero

verso i nuovi problemi aperti di Cartesio è assai più spiccato, e, che se pure da soli non valgono a caratterizzare tutta la personalità del Leibniz, valgono però a ritrarne quegli aspetti che più interessano lo storico della filosofia, che segua lo svolgersi dei problemi da Cartesio a Kant.

Il presente volume è per l'appunto ispirato a questo criterio. Pur senza sopprimere nulla di veramente notevole nel pensiero del Leibniz, ho sorvolato su molti aspetti che valevano più a caratterizzare l'individualità empirica del pensatore, anzichè la sua posizione storica, e mi sono sforzato di riprodurre quei tratti che mi parevano di maggior significato nel passaggio della filosofia da Spinoza a Kant. Movendo da questo criterio, non solo ho tralasciato alcuni scritti che per altri rispetti potevano considerarsi come importanti, ma in questi stessi che ho raccolto, sono stato costretto ad operare di volta in volta qualche taglio, dove mi pareva che le cose esposte avessero un mero interesse di erudizione, o almeno fossero fuori di quel nucleo centrale di problemi ai quali avevo creduto di dover fermare la mia attenzione.

Di ciò non credo che mi si potrà far colpa, perchè non mi sono attenuto a ragioni arbitrarie e soggettive di preferenza, ma a ciò che la storia della filosofia mi suggeriva essere il punto centrale della dottrina leibniziana: la monadologia.

Questa riassume in sè i risultati dello spinozismo, e pone al di là di essi un'esigenza nuova. Il concetto della monade sorge nella mente di Leibniz, per soddisfare «il bisogno di una vera unità», che la Sostanza spinoziana aveva acuito ma non appagato. Questa era l'unità delle *res extensae* e delle *res cogitantes*, intesa come identità dell'ordine di causazione nei due grandi

dominii separati da Cartesio. Ma l'ordine causale si presenta come intimamente disgregato: ogni causa postula una nuova causa all'infinito: il causare è eterno riferimento ad altro. Come può allora l'ordine (la sostanza) essere concepito come una vera unità? Solo se esso viene inteso non come un ordine naturale, ma come un ordine ideale, in quanto cioè ogni suo momento contiene in sè idealmente le ragioni del tutto. Per questa via s'era già messo lo Spinoza; ma non poteva venirne al termine, sia perchè per lui l'ordine non era che causale, meccanico, sia perchè col negare ogni realtá ai singoli momenti, egli non poteva giungere a considerarli veramente nel tutto. Egli perciò resta chiuso nell'universalità astratta della sostanza.

Il concetto dell'individualità, della monade, è la grande scoperta di Leibniz. In questa nuova visione della sostanza, l'individuo diviene il centro di riferimento del tutto; e l'idealità dell'ordine, intraveduta da Spinoza, trova un più pieno riconoscimento. Ogni monade, dice Leibniz, contiene in sè idealmente l'universo. Questa prima scoperta trae con sè l'altra, che la monade non è pura *res cogitans*, non puro *ordo* impersonale, ma coscienza, soggettività. Con ciò il concetto spinoziano della causazione è superato: la monade è percezione, rappresentazione, epperò spontaneità, non più necessità meccanica.

Questa soluzione suscita nuovi problemi. Posta la monade come individualità, in seguito alla critica dell'universalismo astratto di Spinoza, l'ulteriore svolgimento di questo concetto nella mente di Leibniz doveva essere quello della pluralità delle monadi, cioè delle sostanze. Questo momento della pluralità è d'importanza capitale, perchè, come vedremo, esso pone un'esigenza che è al di là del dommatismo pre-kantiano

e prelude al sorgere della critica. Ma il motivo originario del nuovo concetto è del tutto empirico. Se l'individuo è sostanza, ne segue che ci saranno tante sostanze quanti individui, e cioè infinite. Ma già l'interferire di questo concetto della pluralità con quello della unità della monade, lo rende più profondo. Se la monade è una vera unità, come può comportare una pluralità? E, d'altra parte, se la monade è rappresentativa di tutto l'universo, com'è possibile una pluralità che sia estrinseca, estranea alla monade singolarmente presa? Nell'approfondire questo problema, il Leibniz è portato via via a svolgere il concetto dell'idealità della monade. Poichè la monade è in sè il mondo, la pluralità non può esistere che nella monade, e come momento ideale del suo essere. Principio di fecondità immensa, quando si pensi che su di esso è basato tutto lo svolgimento della filosofia posteriore; ma che tuttavia non è inteso in tutta la sua portata dal suo scopritore. Questi infatti, come aveva già posto l'unità della monade nella sua forma immediata, così pone la pluralità con la stessa immediatezza; egli non deduce insomma il più dall'uno, ma lo pone immediatamente nell'uno. Sicchè l'idealità del mondo nella monade è ancora un'idealità astratta, falsa, in quanto cioè la monade non ha in sè la ragione del suo contenuto ideale, ma lo possiede per una ragione che la trascende.

La difficoltà di questa posizione è causa di un nuovo progresso nel pensiero di Leibniz, il quale raggiunge così la mèta più alta che le sue posizioni precedenti potessero consentire. Alludo al principio dell'armonia prestabilita. Esso è la risposta a un problema che è al di là dello spinozismo e che lascia presentire Kant. Il nuovo concetto sorge infatti dal problema della pluralità delle monadi. Se ciascuna monade contiene in sè

idealmente ciascun'altra, e la contiene immediatamente, dev'esservi una ragione comune a tutte, e che tutte trascende, dell'adattamento reciproco dall'una all'altra. Questa ragione è Dio, monade nelle monadi, interprete intellettuale delle singole coscienze l'una per l'altra. In Dio si manifesta così l'idealità assoluta delle monadi. Ma, come per l'unità e la pluralità delle monadi, così per l'unità del mondo delle monadi in Dio, si tratta di un'unità puramente immediata. Di qui il dommatismo di Leibniz, che mentre pone gli elementi della triade dialettica: unità, pluralità, totalità, li pone in una forma puramente immediata, sì che il secondo trascende il primo, e il terzo gli altri due. Se tuttavia noi riflettiamo sul rapporto tra le monadi e Dio, e sull'adattamento reciproco delle monadi, per cui ciascuna postula idealmente che Dio nel regolare la condizione di ciascun'altra abbia riguardo a lei, noi assistiamo gradatamente al risolversi della trascendenza del divino. L'ordine ideale delle coscienze diviene via via ad esse immanente, e il concetto dell'armonia prestabilita prepara così il principio kantiano dell'appercezione pura.

L'interesse storico della filosofia leibniziana gravita dunque tutto intorno a questi tre punti a cui ho fugacemente accennato. Solo intendendo bene questi, ci si può fare un'idea chiara, come in parte vedremo, di tutti gli altri problemi risoluti da Leibniz. Ed è perciò che ho raccolto tutti quei brani del nostro autore dove risultasse più chiaramente lo svolgimento da lui dato al concetto della sostanza. In una forma genetica, storica, questo motivo essenziale della filosofia leibniziana è esposto nel « *Nuovo sistema della natura* », ribadito nelle critiche alle minuziose e spesso acute obiezioni del Bayle, e svolto nelle sue più svariate conseguenze negli scritti sul principio vitale, sull'anima dei bruti, sulla forza

attiva dei corpi e così via. Ivi i concetti dell'individualità, della spontaneità, della percezione, della tendenza ecc., si trovano riuniti come in un centro unico di grande chiarezza, da cui può risultare allo studioso tutto quel che di nuovo e di rielaborazione dell'antico (specialmente dell'aristotelismo), ha portato il Leibniz, nell'indagine del concetto di sostanza, com'era stato iniziato da Cartesio e da Spinoza. Finalmente la *Monadologia* e i *Principii della natura e della grazia* svolgono, in una forma popolare, più specialmente le ultime conseguenze metafisiche dei nuovi concetti. Ivi risulta chiara la differenza che corre tra il vecchio immanentismo naturalistico che era stato dal Leibniz confutato nelle *Considerazioni sulla dottrina di uno spirito universale*, e il nuovo immanentismo spiritualistico che comincia a farsi strada faticosamente attraverso il concetto dell'armonia prestabilita e dall'ordine morale del mondo.

Ma, come ho già accennato, accanto a quel motivo fondamentale della filosofia leibniziana ve ne sono altri, anch'essi essenziali, e che possono essere intesi a dovere solo se vengon posti in relazione col primo. Erroneamente si crede da alcuni che il vero antecedente del kantismo non si trovi già nella monadologia, ma nella teorica della conoscenza, svoltasi in antitesi con l'empirismo di Locke. Invece sta il fatto che la gnoseologia leibniziana è la traduzione in altro linguaggio degli stessi principii della monadologia. Il momento propriamente creativo della conoscenza, il fenomenizzarsi della natura nel pensiero, che era stato intraveduto in qualche accenno felice dagli empiristi inglesi, è totalmente sconosciuto a Leibniz. L'empirismo non aveva dinanzi a sè una realtà del pensiero già bell'e compiuta; sì che poteva, anche in una forma incerta e poco coerente,

svolgere il concetto del processo creativo della conoscenza; ma non già Leibniz, per cui la realtà del pensiero è fatta *ab aeterno* nell'intelletto divino, e le idee esistono come pure possibilità in quell'intelletto. Il gran principio dell'armonia prestabilita segna in pari tempo il culmine e il limite del sistema. Esso diviene, nella teoria della conoscenza, il principio dell'innatismo virtuale delle idee e il principio di ragion sufficiente. Il primo è la critica e insieme il perfezionamento del concetto empirico delle idee innate, come si trova nel puro cartesianismo: l'idea non è più innata nell'individuo empirico, ma è una preformazione nell'intelletto divino, che l'individuo contiene solo virtualmente. Così è svelata l'identità vera del pensiero ed è posta al sicuro da tutte le illecite ingerenze della psicologia; ma insieme è ammesso che tutto è dato, che il produrre del pensiero è soltanto un riprodurre. Allo stesso modo che la spontaneità della monade non collima col principio dell'armonia prestabilita, così la spontaneità creatrice del pensiero risulta anch'essa inconciliabile col principio dell'innatismo virtuale.

Lo stesso può dirsi della distinzione tra le verità contingenti e le verità di ragione. Non solo le seconde, ma anche le prime esistono *a priori* nell'intelletto divino. Aver concepito questa apriorità è il gran merito di Leibniz, ma è insieme il suo limite, perchè ciò toglie la possibilità d'intendere il processo del conoscere. L'esigenza che anche il dato di fatto si risolva nell'apriori è sconosciuta anche a Kant, e non sarà sentita che più tardi; ma tale apriorità è in Leibniz puramente immediata, in quanto che le idee sono tutte incluse come mere possibilità nell'intelletto divino.

La gnoseologia leibniziana culmina nel principio di ragion sufficiente, di cui giustamente il nostro autore

andava superbo, non tanto per averlo scoperto, quanto per averne mostrato in pratica la grande fecondità. Ma anche questo principio pone delle esigenze a cui mal rispondono le premesse del sistema, e che ne attenuano tutta la portata. Esso è infatti il principio della razionalità del reale e della realtà del razionale; l'identità della ragione logica e della ragion reale; dell'*ordo essentiae et existentiae*. Con l'audacia propria del genio, il Leibniz riuscì a fondare su questo concetto due applicazioni di grande importanza: il principio degli indiscernibili, e la critica delle idee di tempo e di spazio. Partendo dal concetto che nulla vien fatto senza che vi sia una ragione determinante perchè venga fatto in un modo anzichè in un altro, e che Dio sia l'espressione piena di questo principio, ne segue che nulla è in realtà identico, perchè Dio non ha potuto creare cosa alcuna di cui non si possa dare una ragione determinata, e dove tutto è identico, nessuna ragione in effetti si dà della creazione. Un ulteriore svolgimento dello stesso principio è che non possono esistere uno spazio e un tempo come sostanze. Nella poderosa critica di questi due concetti, che si trova mirabilmente svolta nella polemica contro il Clarke, molti hanno ravvisato l'antecedente immediato della dottrina che sarà svolta da Kant nell'Estetica trascendentale. Ma bisogna intendersi su questo punto. La critica leibniziana del tempo e dello spazio contiene in realtà un'esigenza che, al pari del principio di ragion sufficiente da cui deriva, è al di là del kantismo. Al contrario il complemento positivo che il Leibniz dà alla sua critica, per spiegare l'apparenza di realtà dello spazio e del tempo, è molto al di qua del kantismo, che sorge in completa antitesi con esso.

Come ho già detto, il principio di ragione rappresentava un'esigenza che le premesse del sistema erano

incapaci di sostenere: sicchè, una volta svelata l'irrealtà del tempo e dello spazio come sostanze, il Leibniz non poteva intendere positivamente l'apparenza spaziale e temporale, che facendo ricorso alla monadologia, ed escogitando il concetto di una creazione risultante dal contatto o dalla successione delle monadi. Miscuglio ibrido, questo, di elementi incompatibili, perchè gli stessi principii della monadologia non consentono questa inconcepibile azione tra le monadi e fuori delle monadi, per cui si generi lo spazio e il tempo; ma che pure risponde alla viva preoccupazione del Leibniz, di mantenere nella sua integrità il più grande risultato critico, negativo, da lui ottenuto dal principio di ragione. Nondimeno la stessa concezione ancora dommatica (non ostante l'apparente criticismo) dello spazio e del tempo come ordini di coesistenze e di successioni, ha la sua importanza nella formazione del problema kantiano, come pura istanza negativa contro la realtà sostanziale del tempo e dello spazio. Col suo concetto delle forme a priori della sensibilità, Kant confuterà definitivamente il concetto della creazione infra-monadica dello spazio e del tempo; ma finirà d'altra parte col restaurare quella concezione newtoniana del mondo, che Leibniz aveva tentato di scalzare, avendone intraveduto il punto debole. Soltanto la filosofia post-kantiana farà sua quell'esigenza più profonda e meno palese della filosofia leibniziana.

Tra gli scritti che più strettamente si riferiscono a questi problemi di gnoseologia, ho scelto le meditazioni del 1684, dove i concetti fondamentali si trovano già tutti delineati, alcuni brani della corrispondenza tra Leibniz e Arnauld, e finalmente la raccolta delle lettere tra Leibniz e Clarke, che è un vero capolavoro di polemica. Qui le conseguenze del grande principio della ragione sono tratte con la maggior precisione ed eleganza:

il che rende questo scritto uno dei più importanti del nostro autore.

Finalmente, per lumeggiare l'aspetto più propriamente teologico del pensiero del Leibniz, ho tradotto alcuni brani dei *Saggi di Teodicea*. Anche qui mi sono lasciato guidare dal criterio che mi era offerto dalla monadologia, scegliendo quei punti dove risultava più perspicua l'applicazione dei principii fondamentali del sistema ai problemi che si agitavano nelle scuole teologiche. L'originalità di Leibniz nell'affrontare le quistioni della necessità e della libertà, del bene e del male, della predestinazione e della grazia, sta nell'aver veduta l'apriorità di tutti questi concetti nell'intelletto divino. Qui sta il primo tentativo di una soluzione delle antinomie della ragione pratica, in quanto la libertà, p. e., esistendo tra i possibili nell'intelletto divino, rientra nel piano generale della necessità causale; la natura viene inclusa nelle stesse ragioni superiori della grazia, e così via. Da questo saggio assai chiaramente si rileva qual'è la portata e insieme il limite della monadologia leibniziana.

Tale è il criterio generale della scelta dei brani della *Teodicea*. In quest'opera, assai più che altrove ho operato tagli radicali, sopprimendo l'introduzione e l'intero libro II, e traducendo solo in parte il I e il III. Spiegare specificatamente le ragioni di questa scelta non è possibile, perchè bisognerebbe entrare in una discussione approfondita di tutta l'opera leibniziana, il che esorbita dai limiti di una prefazione. Basti perciò l'accenno generale del criterio seguito.

Poche parole sulla traduzione. Nel determinare l'ordine degli scritti, mi sono in generale attenuto alla loro cronologia, salvo qualche spostamento. Per dare fin da principio al lettore un'idea generale del sistema, ho

anteposto lo scritto sul « *Nuovo sistema della natura* » alla « *Corrispondenza tra Leibniz e Arnauld* », benchè questa sia di data anteriore. Ciò anche per il fatto che non ho riferito per intero quest'ultima, ma solo in parte. Sicchè, posta in séguito alla discussione del nuovo sistema della natura, ne riceve parecchia luce, e vale essa stessa ad illustrare maggiormente gli scritti che la precedono. Qui non avrei potuto seguire il criterio cronologico, perchè i pochi brani staccati di quella corrispondenza non sarebbero stati pienamente intelligibili a chi già non avesse conosciuto le linee generali del sistema. Nè d'altra parte ho creduto di tradurla per intero, perchè non potendo, per ragioni di spazio, accogliere che un solo epistolario completo, ho dovuto dare la preferenza a quello con Clarke, che è l'espressione più compiuta e matura del pensiero leibniziano. Oltre a questo, pochi altri spostamenti ho introdotto, ma di minore importanza. Così lo scritto « *Sulla dimostrazione cartesiana dell'esistenza di Dio del R. P. Lami* » cade a proposito dopo tutta la discussione del nuovo sistema della natura, mentre, inframmezzato con essa, ne avrebbe rotta l'unità. E finalmente, ho raccolto quasi in fine del volume alcuni brani delle lettere al P. Des Bosses, (benchè siano di date diverse), sia per le attinenze degli argomenti di cui trattano, sia perchè, insieme, possono valere d'introduzione ai problemi discussi nell'epistolario tra Leibniz e Clarke.

Gli scritti latini, secondo i criterii stabiliti dai direttori della collezione dei *Classici della filosofia moderna*, sono stati riprodotti nel testo originale. Qua e là ho posto qualche nota, sia per indicare dove ho soppresso dei brani, sia per illustrare i nomi di autori citati nel testo. All'uopo mi sono avvalso delle note dello Janet alla sua edizione del Leibniz, ed ho contrassegnato quelle annotazioni con le iniziali dell'editore francese (P. J.).

Tra le edizioni delle opere del Leibniz, le più complete sono: *Oeuvres philosophiques, latines et françaises*, ed. dal Raspe, Amsterdam. 1765, in 4°; *Leibnitii opera omnia*, ed. Dutens, Ginevra, 1768, 6 voll. in 4°; *Leibnitii opera philosophica*, ed. Erdmann, Berlino, 1840, un vol. in 8° grande, a 2 colonne: questa edizione è molto più completa delle precedenti: vi mancano per altro scritti importanti, come la corrispondenza tra Leibniz e Arnauld, pubblicata per la prima volta nel 1846 (Hannover); *Oeuvres completes pubbliées pour la première fois d'après les manuscripts* par Foucher da Careil, Parigi, 1860 e segg.; *Oeuvres, philosophiques*, ed. da P. Janet, 1866; 2 voll. in 8°: è una scelta degli scritti più importanti, fatta però con non molto criterio filosofico; e finalmente, più completa di tutte è la più recente edizione tedesca, *Die philosophischen Schriften von G. W. Leibniz*, ed. C. J. Gerhardt, Lipsia, 1875-1890; in 7 voll. in 8° grande.

Nella preparazione di questo volume, mi sono attenuto più specialmente all'edizione dell'Erdmann, che per altro è alquanto scorretta, e a quella dello Janet; avendo tuttavia presente l'edizione del Gerhardt, che è un modello di correttezza e di precisione.

GUIDO DE RUGGIERO.

MEDITATIONES

de Cognitione, Veritate et Ideis

1684.

Quoniam hodie inter viros egregios de veris et falsis ideis controversiae agitantur, eaque res magni ad veritatem cognoscendam momenti est, in qua nec ipse Cartesius usquequaque satisfecit, placet quid mihi de discriminibus atque criteriis idearum et cognitionum statuendum videatur, explicare paucis. Est ergo cognitio vel obscura vel clara, et clara rursus vel confusa vel distincta, et distincta vel inadaequata vel adaequata, item vel symbolica vel intuitiva: et quidem si simul adaequata et intuitiva sit, perfectissima est.

Obscura est notio, quae non sufficit ad rem repraesentatam agnoscendam, veluti si utcunque meminerim alicuius floris aut animalis olim visi, non tamen quantum satis est, ut oblatum recognoscere et ab aliquo vicino discernere possim; vel si considerem aliquem terminum in scholis parum explicatum, ut entelechiam Aristotelis, aut causam prout communis est materiae, formae, efficienti et fini, aliaque eiusmodi, de quibus nullam certam definitionem habemus: unde propositio quoque obscura fit, quam notio talis ingreditur. Clara ergo cognitio est, cum habeo unde rem repraesentatam agnoscere possim, eaque rursus est vel confusa vel distincta. Confusa, cum scilicet non possum notas ad rem ab aliis discernendam sufficientes separatim enumerare, licet res illa tales notas atque requisita revera habeat, in quae notio eius resolvi possit: ita colores, odores, sapores, aliaque peculiaria sensuum obiecta satis clare

quidem agnoscimus et a se invicem discernimus, sed simplici sensuum testimonio, non vero notis enuntiabilibus; ideo nec caeco explicare possumus quid sit rubrum, nec aliis declarare talia possumus, nisi eos in rem praesentem ducendo, atque ut idem videant, olfaciant aut gustent efficiendo, aut saltem praeteritae alicuius perceptionis similis eos admonendo: licet certum sit, notiones harum qualitatum compositas esse et resolvi posse, quippe cum causas suas habeant. Similiter videmus pictores aliosque artifices probe cognoscere, quid recte, quid vitiose factum sit, at iudicii sui rationem reddere saepe non posse, et quaerenti dicere, se in re, quae displicet, desiderare nescio quid. At distincta notio est qualem de auro habent Docimastae, per notas scilicet et examina sufficientia ad rem ab aliis omnibus corporibus similibus discernendam: tales habere solemus circa notiones pluribus sensibus communes, ut numeri, magnitudinis, figurae, item circa multos affectus animi, ut spem, metum, verbo, circa omnia, quorum habemus definitionem nominalem, quae nihil aliud est, quam enumeratio notarum sufficientium. Datur tamen et cognitio distincta notionis indefinibilis, quando ea est primitiva, sive nota sui ipsius, hoc est, cum est irresolubilis ac non nisi per se intelligitur, atque adeo caret requisitis. In notionibus autem compositis, quia rursus notae singulae componentes interdum clare quidem, sed tamen confuse cognitae sunt, ut gravitas, color, aqua fortis, aliaque quae auri notas ingrediuntur, hinc talis cognitio auri licet distincta sit, inadaequata est tamen. Cum vero id omne quod notitiam distinctam ingreditur, rursus distincte cognitum est, seu cum analysis ad finem usque producta habetur, cognitio est adaequata, cuius exemplum perfectum nescio an homines dare possint; valde tamen ad eam accedit notitia numerorum. Plerumque autem, praesertim in analysi longiore, non totam simul naturam rei intuemur, sed rerum loco signis utimur, quorum explicationem in praesenti aliqua cogitatione compendii causa solemus praetermittere, scientes aut credentes nos eam habere in potestate: ita cum chiliogonum seu polygonum mille aequalium laterum cogito, non semper naturam

lateris et aequalitatis et millenarii (seu cubi a denario) considero, sed vocabulis istis (quorum sensus obscure saltem atque imperfecte menti obversatur) in animo utor loco idearum quas de iis habeo, quoniam memini me significationem istorum vocabulorum habere, explicationem autem nunc iudico necessariam non esse: qualem cogitationem caecam vel etiam symbolicam appellare soleo, qua et in Algebra et in Arithmetica utimur, imo fere ubique. Et certe cum notio valde composita est, non possumus omnes ingredientes eam notiones simul cogitare: ubi tamen hoc licet, vel saltem in quantum licet, cognitionem voco intuitivam. Notionis distinctae primitivae non alia datur cognitio, quam intuitiva, ut compositarum plerumque cogitatio non nisi symbolica est.

Ex his iam patet, nos eorum quoque quae distincte cognoscimus, ideas non percipere, nisi quatenus cogitatione intuitiva utimur. Et sane contingit, ut nos saepe falso credamus habere in animo ideas rerum, cum falso supponimus aliquos terminos, quibus utimur, iam a nobis fuisse explicatos: nec verum aut certe ambiguitati obnoxium est, quod aiunt aliqui, non posse nos de re aliqua dicere, intelligendo quod dicimus, quin eius habeamus ideam. Saepe enim vocabula ista singula utcunque intelligimus, aut nos antea intellexisse meminimus, quia tamen hac cogitatione caeca contenti sumus et resolutionem notionum non satis prosequimur, fit ut lateat nos contradictio, quam forte notio composita involvit. Haec ut considerarem distinctius, fecit olim argomentum, dudum inter scholasticos celebre, et a Cartesio renovatum, pro existentia Dei, quod ita habet: Quidquid ex alicuius rei idea sive definitione sequitur, id de re potest praedicari. Existentia ex Dei (sive Entis perfectissimi, vel quo maius cogitari non potest) idea sequitur. (Ens enim perfectissimum involvit omnes perfectiones, in quarum numero est etiam existentia). Ergo existentia de Deo potest praedicari. Verum sciendum est, inde hoc tantum confici: si Deus est possibilis, sequitur quod existat; nam definitionibus non possumus tuto uti ad concludendum, antequam sciamus eas esse reales, aut nullam involvere contradictionem. Cuius ratio est, quia de notionibus

contradictionem involventibus simul possent concludi opposita, quod absurdum est. Soleo autem ad hoc declarandum uti exemplo motus celerrimi qui absurdum implicat; ponamus enim rotam aliquam celerrimo motu rotari, quis non videt, productum aliquem rotae radium extremo suo celerius motum iri, quam in rotae circumferentia clavum; huius ergo motus non est celerrimus, contra hypotesin. Interim prima fronte videri possit nos ideam motus celerrimi habere; intelligimus enim utique quid dicamus, et tamen nullam utique habemus ideam rerum impossibilium. Eodem igitur modo non sufficit nos cogitare de Ente perfectissimo, ut asseramus nos eius ideam habere, et in hac allata paulo ante demonstratione possibilitas Entis perfectissimi aut ostendenda aut supponenda est, ut recte concludamus. Interim nihil verius est, quam et nos Dei habere ideam, et Ens perfectissimum esse possibile, imo necessarium; argumentum tamen non satis concludit, et iam ab Aquinate reiectum est.

Atque ita habemus quoque discrimen inter definitiones nominales, quae notas tantum rei ab aliis discernendae continent, et reales, ex quibus constat rem esse possibilem, et hac ratione satisfit Hobbio, qui veritates volebat esse arbitrarias, quia ex definitionibus nominalibus penderent, non considerans realitatem definitionis in arbitrio non esse, nec quaslibet notiones inter se posse coniungi. Nec definitiones nominales sufficiunt ad perfectam scientiam, nisi quando aliunde constat rem definitam esse possibilem. Patet etiam, quae tandem sit idea vera, quae falsa, vera scilicet cum notio est possibilis, falsa cum contradictionem involvit. Possibilitatem autem rei vel a priori cognoscimus, vel a posteriori. Et quidem a priori, cum notionem resolvimus in sua requisita, seu in alias notiones cognitae possibilitatis, nihilque in illis incompatibile esse scimus; idque fit inter alia, cum intelligimus modum, quo res possit produci, unde prae caeteris utiles sunt Definitiones causales: a posteriori vero, cum rem actu existere experimur, quod enim actu existit vel extitit, id utique possibile est. Et quidem quandocunque habetur cognitio adaequata, habetur et cognitio

possibilitatis a priori; perducta enim analysi ad finem, si nulla apparet contradictio, utique notio possibilis est. An vero unquam ab hominibus perfecta institui possit analysis notionum, sive an ad prima possibilia ac notiones irresolubiles, sive (quod eodem redit) ipsa absoluta attributa Dei, nempe causas primas atque ultimam rerum rationem, cogitationes suas reducere possint, nunc quidem definire non ausim. Plerumque contenti sumus, notionum quarundam realitatem experientia didicisse, unde postea alias componimus ad exemplum naturae.

Hinc ergo tandem puto intelligi posse, non semper tuto provocari ad ideas, et multos specioso illo titulo ad imaginationes quasdam suas stabiliendas abuti; neque enim statim ideam habemus rei, de qua nos cogitare sumus conscii, quod exemplo maximae velocitatis paulo ante ostendi. Nec minus abuti video nostri temporis homines iactato illo principio: quicquid clare et distincte de re aliqua percipio, id est verum seu de ea enuntiabile. Saepe enim clara et distincta videntur hominibus temere iudicantibus, quae obscura et confusa sunt. Inutile ergo axioma est, nisi clari et distincti criteria adhibeantur, quae tradidimus, et nisi constet de veritate idearum. De caetero non contemnenda veritatis enuntiationum criteria sunt regulae communis Logicae, quibus et Geometrae utuntur, ut scilicet nihil admittatur pro certo, nisi accurata experientia vel firma demonstratione probatum; firma autem demonstratio est, quae praescriptam a Logica formam servat, non quasi semper ordinatis Scholarum more syllogismis opus sit (quales Christianus Herlinus et Conradus Dasypodius in sex priores Euclidis libros exhibuerunt), sed ita saltem ut argumentatio concludat vi formae, qualis argumentationis in forma debita conceptae exemplum, etiam calculum aliquem legitimum esse dixeris; itaque nec praetermittenda est aliqua praemissa necessaria, et omnes praemissae iam ante, vel demonstratae esse debent, vel saltem instar hypotheseos assumtae, quo casu et conclusio hypothetica est. Haec qui observabunt diligenter, facile ab ideis deceptricibus sibi cavebunt. His autem satis

congruenter ingeniosissimus Pascalius in praeclara dissertatione *de Ingenio Geometrico* (cuius fragmentum extat i egregio libro celeberrimi Viri Antonii Arnaldi *de arte bene cogitandi*) Geometrae esse ait definire omnes terminos parumper obscuros, et comprobare omnes veritates parumper dubias. Sed vellem definiisset limites, quos ultra aliqua notio aut enuntiatio non amplius parumper obscura aut dubia est. Verumtamen quid conveniat, ex attenta eorum quae hic diximus, consideratione erui potest, nunc enim brevitati studemus.

Quod ad controversiam attinet, utrum omnia videamus in Deo (quae utique vetus est sententia, et si sano sensu intelligatur, non omnino spernenda) an vero proprias ideas habeamus, sciendum est, etsi omnia in Deo videremus, necesse tamen esse ut habeamus et ideas proprias, id est non quasi icunculas quasdam, sed affectiones sive modificationes mentis nostrae, respondentes ad id ipsum quod in Deo perciperemus: utique enim aliis atque aliis cogitationibus subeuntibus aliqua in mente nostra mutatio fit; rerum vero actu a nobis non cogitatarum Ideae sunt in mente nostra, ut figura Herculis in rudi marmore. At in Deo non tantum necesse est actu esse ideam extensionis absolutae atque infinitae, sed et cuiusque figurae, quae nihil aliud est quam extensionis absolutae modificatio. Caeterum cum colores aut odores percipimus, utique nullam aliam habemus quam figurarum et motuum perceptionem, sed tam multiplicium et exiguorum, ut mens nostra singulis distincte considerandis in hoc praesenti suo statu non sufficiat, et proinde non animadvertat perceptionem suam ex solis figurarum et motuum minutissimorum perceptionibus compositam esse, quemadmodum confusis flavi et caerulei pulvisculis viridem colorem percipiendo, nil nisi flavum et caeruleum minutissime mixta sentimus, licet non animadvertentes et potius novum aliquod ens nobis fingentes.

NUOVO SISTEMA DELLA NATURA

DELLA COMUNICAZIONE DELLE SOSTANZE E DELL'UNIONE ESISTENTE TRA L'ANIMA E IL CORPO

1695.

1. Da più anni ho concepito questo sistema e ne ho discorso con persone dotte; specialmente con uno dei più grandi teologi e filosofi del nostro tempo ([1]), che, avendo appreso alcune mie idee da una persona molto ragguardevole, le aveva trovate assai paradossali. Ma, dopo aver ricevuto le mie dilucidazioni, si ritrattò nel modo più generoso ed edificante che si possa immaginare; ed avendo approvato una parte delle mie proposizioni, desistette dal censurare le altre su cui egli non si accordava ancora con me. Da quel tempo in poi ho continuato le mie meditazioni, sempre che ne avevo il destro, non volendo presentare al pubblico che opinioni ben ponderate; e mi sono anche preso cura di rispondere alle obiezioni che sono state mosse contro i miei *Saggi di Dinamica*, che hanno connessione con questo argomento. Infine, avendo alcune persone eminenti espresso il desiderio di conoscere le mie idee più chiaramente, ho arrischiato queste Meditazioni, ad onta che non siano affatto popolari e che non possano venir gustate da ogni sorta d'ingegni. E son venuto a questa decisione principalmente per trarre profitto dei giudizii di coloro che sono competenti in queste materie; poichè sarebbe troppo difficoltoso ricercare e riunire privatamente quelli che sarebbero disposti a darmi degli ammaestramenti, che accetterei sempre ben volentieri, a condizione che vi si manifestasse amore per la verità, anzichè passione per le idee preconcette.

---

(1) Arnauld. (N. d. L.)

2. Benchè io sia uno di quelli che hanno molto coltivato le matematiche, non ho mai tralasciato di meditare sulla filosofia fin dalla mia giovinezza; poichè ritenevo sempre che fosse possibile stabilire in tal campo alcunchè di solido, per mezzo di dimostrazioni chiare. M'ero già molto inoltrato nel paese degli Scolastici, allorchè le matematiche e gli autori moderni m'indussero ad uscirne, ancora molto giovane. I loro bei procedimenti per spiegare meccanicamente la natura mi attrassero, ed io disprezzai con ragione il metodo di quelli che non impiegano se non forme o facoltà, da cui nulla s'impara. Ma poi, avendo cercato d'approfondire i principii stessi della meccanica, per rendere ragione delle leggi della natura, che l'esperienza ci fa conoscere, mi accorsi che non basta tener conto unicamente della massa estesa, ma che occorre impiegare anche il concetto della forza, che è, per eccellenza, intelligibile, benchè appartenga al dominio della metafisica. E m'andavo inoltre convincendo che l'opinione di quelli che trasformano o degradano le bestie in pure macchine, benchè in apparenza possibile, è inverosimile, anzi contraria all'ordine delle cose.

3. All'inizio, appena sottratto al giogo di Aristotile, m'ero imbattuto nel vuoto e negli atomi, cose che sono le più atte a soddisfare l'immaginazione; ma, ricredutomi, dopo molte meditazioni mi accorsi che è impossibile trovare i principii d'una effettiva unità nella materia per sè presa, vale a dire in ciò che è puramente passivo, perchè non costa che di collezione od aggregato di parti all'infinito. Ora, siccome il molteplice non può avere la sua realtà che dalle unità reali, le quali hanno origine e natura affatto diverse dagli atomi, da cui, come è noto, non potrebbe risultar composto il continuo, fui costretto, per trovare quelle unità reali, a ricorrere a un atomo formale, per la ragione che un essere materiale non potrebbe essere al tempo stesso materiale e perfettamente indivisibile, cioè dotato d'una effettiva unità. Bisognò dunque ripristinare e quasi riabilitare le forme sostanziali, tanto screditate al giorno d'oggi; ma in un modo che le rendesse intelligibili, e che tenesse ben

distinto l'uso che se ne deve fare dall'abuso che se ne fa. Così trovai che la loro natura consiste nella forza, da cui procede alcunchè di analogo al sentimento e alla tendenza; e che bisogna concepirle ad imitazione di ciò che noi intendiamo col nome di anime. Ma mi convinsi che, come l'anima non deve essere impiegata per rendere ragione dell'economia del corpo dell'animale nei suoi particolari, così egualmente tali forme non debbano venire applicate nella spiegazione dei problemi particolari della natura, mentre sono necessarie per stabilire veri principii generali. Aristotile le chiama entelechie prime. Io le chiamo, in modo forse più intelligibile, forze primitive, che non contengono soltanto l'atto o l'attuazione del possibile, ma anche un'attività originale.

4. Io pensavo che quelle forme e quelle anime dovessero essere indivisibili, non altrimenti che il nostro spirito; e in effetti mi ricordavo che tale era l'opinione di S. Tommaso intorno all'anima delle bestie. Ma questa verità rinnovava le grandi difficoltà sull'origine e la durata delle anime e delle forme. Infatti, siccome ogni sostanza che ha un'effettiva unità non può avere cominciamento e fine che per miracolo, ne segue che quelle non potrebbero trarre origine che da creazione, nè fine che da annientamento. Così fui costretto a riconoscere che le forme costitutive delle sostanze — tranne le anime che Dio voglia ancora creare espressamente — sono state create col mondo e sussistono sempre. Già alcuni scolastici, come Alberto Magno e Giovanni Bachon avevano intraveduto, intorno all'origine di esse, una parte del vero; il che non deve far grande meraviglia, poichè così non si attribuisce alle forme altro che la durata, che i seguaci di Gassendi attribuiscono ai loro atomi.

5. Nonpertanto io ritenevo che non dovessero andar confusi con le altre forme od anime, gli spiriti e l'anima ragionevole, che sono d'un ordine superiore ed hanno un grado incomparabilmente più elevato di perfezione che non quelle forme immerse nella materia, al cui cospetto essi sono come piccoli Iddii, fatti ad immagine di Dio, aventi in sè qualche raggio della luce divina. Questa è la ragione perchè Dio

governa gli spiriti come un principe governa i suoi sudditi, o anche, come un padre ha cura dei suoi figli; nel mentre che dispone delle altre sostanze come un ingegnere delle sue macchine. Così gli spiriti hanno leggi particolari che li pongono al di sopra delle vicende della materia, per effetto dell'ordine stesso stabilito da Dio; e può dirsi che tutto il resto del creato sia fatto per essi, poichè le stesse vicende della materia hanno per fine la felicità dei buoni e la punizione dei malvagi.

6. Intanto, per tornare alle forme ordinarie, cioè alle anime brute, la persistenza nel tempo, che ad esse bisogna attribuire anzi che agli atomi, come per l'addietro s'è fatto, potrebbe suscitare il dubbio che esse trasmigrino di corpo in corpo; vi sarebbe allora la metempsicosi; a un dipresso come s'è creduto da alcuni filosofi alla trasmissione del movimento ed a quella delle specie. Ma questa immaginazione non risponde affatto alla natura delle cose. Un tal passaggio non esiste; le teorie sulle trasformazioni del Swammerdam, del Malpighi e del Leewenhoek, che sono i migliori osservatori del tempo nostro, mi sono qui valse di sussidio per farmi ammettere più agevolmente che l'animale o qualunque altra sostanza organizzata non ha origine affatto nel momento in cui noi crediamo, e che la sua generazione apparente non è che uno sviluppo, una specie di accrescimento. Inoltre ho notato che l'autore del libro sulla *Ricerca della Verità* (1), il Regis (2), l'Hartsoeker (3) ed altri sagaci studiosi non sono stati molto lontani da questa opinione.

7. Ma restava ancora il problema più importante, di conoscere che cosa divengono quelle forme od anime in seguito alla morte dell'animale o alla distruzione dell'individualità della sostanza organizzata. Ciò dà luogo a perplessità tanto

(1) Il Malebranche.

(2) Il cartesiano Regis (1632-1707), che interpretò il cartesianismo nel senso dell'empirismo. Le sue principali opere sono: *Cours de philosophie; Réponse à la Censura philosophiae cartesianae*, ecc. (P. J.).

(3) Matematico olandese, n. nel 1656; membro dell'accademia delle scienze nel 1699; m. nel 1725.

maggiori, quanto meno pare plausibile che le anime restino inutilmente in un caos di materia confusa. Il che mi ha infine convinto che v'è un solo partito ragionevole da prendere, ed è quello d'ammettere la trasformazione non soltanto dell'anima, ma anche dello stesso animale e della sua macchina organica, ridotta però dalla distruzione delle parti più appariscenti ad uno stato così tenue, che sfugge ai nostri sensi, non meno di quello che precede la nascita dell'animale. Così non v'è persona che possa con esattezza notare l'istante della morte, poichè questa può sembrare a lungo una semplice sospensione delle azioni vitali notevoli; e in fondo essa non è poi essenzialmente altro che questo, negli animali inferiori: prova ne siano le risurrezioni delle mosche affogate e poi sepolte nella creta polverizzata e molti simili esempii che farebbero ritener possibili ben altre risurrezioni, e di maggior momento, se gli uomini fossero in grado di riaggiustare la macchina. Alcunchè di simile pare che il grande Democrito, benchè sia stato un atomista, abbia detto, per quanto Plinio se ne burli. È dunque plausibile che l'animale, essendo stato sempre vivente ed organizzato (come alcune persone di grande acume cominciano a riconoscere), perduri sempre in tale stato. E poichè non v'è affatto un primo nascimento, nè una generazione del tutto nuova dell'animale, ne segue che non vi sarà neppure un'estinzione finale, nè una morte completa, presa nel senso rigorosamente metafisico; e che per conseguenza, invece di una trasmigrazione di anime, non vi sia che una trasformazione d'uno stesso animale, a seconda del diverso modo in cui appaiono gli organi, cioè del loro maggiore o minore sviluppo.

8. D'altra parte le anime ragionevoli seguono leggi molto più alte e sono esenti da tutto ciò che potrebbe loro far perdere la qualità di cittadini della società degli spiriti; perchè Dio ha così ben provveduto a loro riguardo, che qualsiasi cangiamento della materia non potrebbe far perdere loro le qualità morali della loro personalità. E si può dire che tutto tende alla perfezione, non solo nell'universo in genere, ma anche per quelle creature in ispecie, che sono

destinate ad un grado di felicità tale, che l'universo deve contribuirvi, in virtù della bontà divina, che si comunica ai singoli per quel che la sovrana saggezza consente.

9. Per ciò che concerne il corso ordinario della vita degli animali e delle altre sostanze corporee, di cui s'è creduto fin qui che fossero interamente mortali ed i cui mutamenti dipendono da leggi meccaniche e non da norme morali, ho notato con piacere che l'antico autore del libro sulla Dieta, che si vuole sia stato Ippocrate, aveva intraveduto qualche parte del vero, quando ha detto in termini espliciti che gli animali non nascono e non muoiono affatto, e che le cose di cui si dice che nascono e muoiono non fanno invece che apparire e disparire. Questa era anche l'opinione di Parmenide e di Melisso nei libri di Aristotile; quegli antichi infatti erano più profondi di quel che non si creda.

10. Io sono molto ben disposto a rendere giustizia ai moderni; nonpertanto credo che essi abbiano spinto troppo oltre la loro riforma; tra l'altro, confondendo le cose naturali con le artificiali, per non avere avuto idee abbastanza elevate sulla maestà della natura. Essi credono che la differenza tra le macchine naturali e i prodotti dell'arte umana non sia che del grande al piccolo. Il che ha fatto dire, poco dopo, a un uomo di gran sagacia, autore dei *Ragionamenti sulla pluralità dei mondi* (1), che, considerando la natura da vicino, la si trova meno ammirevole di quel che si credeva, essendo essa come la bottega d'un operaio. Credo che così non se ne dia un'idea abbastanza degna; mentre non v'è che il nostro sistema il quale faccia conoscere una buona volta la vera ed immensa distanza che corre tra le minime produzioni, tra i più piccoli meccanismi della saggezza divina, ed i più grandi capolavori dell'arte d'uno spirito limitato; non trattandosi solo di differenza nel grado, ma nel genere stesso. Bisogna dunque sapere che le macchine della natura hanno un numero d'organi veramente infinito, e sono così ben munite e alla prova

(1) Il Fontenelle.

da ogni accidente, che non è possibile distruggerle. Una macchina naturale resta macchina anche nelle sue minime parti, e, ciò ch'è più, resta sempre quella stessa macchina che è stata, perchè le varie deformazioni che subisce non fanno che trasformarla, in modo che essa ora si sviluppa, ora s'inviluppa e quasi si concentra, quando la si crederebbe perduta.

11. Inoltre per mezzo dell'anima o della forma si stabilisce una vera unità, che risponde a ciò che in noi si chiama l'Io, il che non potrebbe aver luogo nelle macchine dell'arte, nè nella pura massa materiale, per organizzata che sia; quest'ultima infatti non può essere raffigurata che a un'armata o ad un gregge, o ad uno stagno pieno di pesci, o ad un orologio composto di molle e di ruote. Certo, senza vere unità sostanziali non vi sarebbe nulla di sostanziale nè di reale nella collezione. Già questa difficoltà aveva costretto il Cordemoy [1] ad abbandonare Cartesio, ed abbracciare la dottrina degli atomi di Democrito, per trovare una vera unità.

Ma gli atomi di materia ripugnano alla ragione; inoltre risultano ancor essi composti di parti, perchè anche se le varie parti si potessero concepire o fondatamente supporre congiunte in modo indissolubile tra loro, ciò non distruggerebbe la loro diversità. Non v'è che i soli atomi di sostanza, cioè le unità reali e prive di parti, che siano le fonti dell'azione, i primi principii assoluti della composizione delle cose, e, per così dire, gli ultimi elementi dell'analisi delle sostanze. Li si potrebbe chiamare punti metafisici: essi hanno alcunchè di vitale ed una specie di percezione; i punti matematici non sono che il loro punto di vista, da cui esprimono l'universo. Ma quando le sostanze corporee sono inviluppate, tutti i loro organi insieme non fanno che un punto fisico al nostro sguardo. In conchiusione: i punti fisici non sono indivisibili che apparentemente; i

---

(1) Cordemoy (Giraud de), n. a Parigi al principio del secolo XVII, m. nel 1684. Fervente scolaro di Cartesio, le cui principali teorie sostenne in parecchie opere: *Le discernement de l'âme et du corps en six discours*, Paris, 1666; *Discours physique de la parole*, ib., 1666; ecc.

punti matematici sono esatti, ma non costituiscono che delle modalità, i soli punti metafisici o punti di sostanza (rappresentati dalle forme od anime) sono esatti e reali; senza di essi, nulla vi sarebbe di reale, poichè senza una vera unità non potrebbe esistere alcuna molteplicità.

12. Stabiliti questi principii, credevo d'essere entrato nel porto; ma non appena cominciai a meditare sull'unione dell'anima e del corpo, fui come respinto in alto mare. Infatti io non sapevo escogitare alcun mezzo per spiegare come può il corpo trasmettere qualche impressione all'anima o *vice versa*; nè come una sostanza può comunicare con un'altra sostanza creata. Qui Cartesio aveva abbandonato la partita, come si può rilevare dai suoi scritti; ma i suoi seguaci, vedendo l'inconcepibilità dell'opinione volgare, hanno ritenuto che noi percepiamo le qualità dei corpi, perchè Dio fa nascere delle idee nell'anima ad occasione dei movimenti della materia; e quando il nostro animo vuole a sua volta muovere il corpo, hanno ritenuto che Dio lo muova in vece sua. E, siccome la stessa comunicazione dei movimenti sembrava loro inconcepibile, hanno creduto che Dio ponga in movimento un corpo all'occasione del movimento d'un altro corpo. Ciò costituisce quel che essi chiamano il sistema delle cause occasionali, che ha avuto gran voga per le belle meditazioni dell'autore della *Ricerca della verità*.

13. Bisogna confessare che si è penetrato molto addentro nella difficoltà coll'enunciare ciò ch'è impossibile che avvenga; ma, a quel che pare, non la si è superata, con lo spiegare ciò che effettivamente avviene. È verissimo che non v'è alcuna efficacia reale d'una sostanza creata su di un'altra, in un senso rigorosamente metafisico, e che tutte le cose, con tutto ciò che hanno di reale, sono continuamente prodotte per opera di Dio; ma, per risolvere un problema, non è sufficiente enunciare la causa generale e fare intervenire quel che si chiama *Deum ex machina*. Infatti è un ricorrere al miracolo, se la cosa avviene senza che vi sia altra spiegazione che si possa trarre dall'ordine delle cause seconde. In filosofia bisogna cercar di dare delle ragioni, mostrando

in che modo le cose si producono per opera della saggezza divina, in conformità del concetto dell'oggetto che è in quistione.

14. Essendo dunque costretto ad ammettere l'impossibilità che l'anima o qualunque altra reale sostanza possa ricevere qualche impulso dall'esterno, tranne che per l'onnipotenza divina, fui condotto insensibilmente a un'idea che mi sorprese, ma che mi parve inevitabile, e che del resto presenta grandissimi vantaggi e pregi molto notevoli. Bisogna dire cioè che Dio ha fin dall'inizio creato l'anima, o qualunque altra unità reale, in modo che ogni cosa in essa scaturisca dal suo proprio fondo, per una perfetta spontaneità rispetto a se stessa, e tuttavia con una perfetta conformità con le cose esterne. Che quindi, essendo i nostri sentimenti interiori, che non risiedono nel cervello, nè nelle parti minute del corpo, ma nell'anima stessa, nient'altro che fenomeni foggiati sugli esseri esterni e quasi sogni bene ordinati, occorre che quelle percezioni interiori dell'anima le provengano dalla sua stessa costituzione originaria, cioè dalla natura rappresentativa (capace di esprimere gli esseri esterni in rapporto ai suoi organi) che essa ha avuto fin dalla sua creazione e che costituisce il suo carattere individuale. Per conseguenza, siccome ciascuna sostanza rappresenta a suo modo e da un certo punto di vista l'universo; e le percezioni o espressioni delle cose esterne giungono all'anima al momento giusto, in virtù delle sue leggi, come in un mondo a parte, o, per servirmi della frase d'una persona di grande elevazione spirituale, la cui santità è celebrata: come se non esistesse altro che Dio ed essa; deve ammettersi che vi sia un perfetto accordo tra tutte queste sostanze, con effetto identico a quello che si avrebbe se tra loro esistesse una comunicazione, per mezzo della trasmissione delle specie o delle qualità, come immagina la filosofia volgare. Inoltre, poichè la massa organizzata, in cui risiede il punto di vista dell'anima, viene espressa più da vicino e, reciprocamente, è pronta ad agire spontaneamente, seguendo le leggi della macchina corporea, nel momento che l'anima vuole, senza che l'una turbi le leggi dell'altra (perchè in quel caso gli spiriti ed il sangue fanno i movimenti che

occorrono per rispondere alle passioni ed alle percezioni dell'anima), questo rapporto mutuo, regolato fin da principio in ciascuna sostanza dell'universo, produce ciò che noi chiamiamo la loro comunicazione e costituisce di per sè solo l'unione dell'anima col corpo. Di qui può spiegarsi in che modo l'anima risiede nel corpo, con una presenza immediata, che non potrebbe essere più grande, poichè è come quella dell'unità nella somma delle unità, che costituisce la moltitudine.

15. Questa ipotesi è molto plausibile. Infatti, perchè mai Dio non potrebbe dare fin dall'inizio alla sostanza una natura o forza interna, che vi potesse produrre ordinatamente (come in un automata spirituale o formale, ma libero in quella sostanza che è partecipe della ragione) tutto ciò che le accadrà, cioè a dire tutte le visioni e le espressioni che essa avrà, senza il sussidio di alcuna creatura? Tanto più che la natura della sostanza postula necessariamente ed implica essenzialmente un progresso e un cangiamento, senza il quale essa non avrebbe la forza d'agire. E poichè la natura dell'anima è di rappresentare l'universo in un modo esattissimo, benchè più o meno distinto, la serie delle rappresentazioni che l'anima si foggia deve rispondere naturalmente alla serie dei cangiamenti dell'universo, nello stesso modo che, reciprocamente, il corpo è stato adattato all'anima, per i casi in cui questa agisce verso l'esterno; ciò è tanto più plausibile, in quanto che i corpi non sono fatti che per i soli spiriti capaci d'entrare in società con Dio e di celebrarne la gloria. Così non appena si scorge la possibilità di questa ipotesi dell'armonia, si vede subito che è la più plausibile e che dà un'idea maravigliosa dell'armonia dell'universo e della perfezione delle opere di Dio.

16. Essa presenta anche l'altro grande vantaggio che noi, invece di considerarci come liberi solo apparentemente ed in un modo sufficiente alla pratica, secondo l'opinione di molte persone d'ingegno, dobbiamo dire piuttosto di non essere necessitati se non all'apparenza e che, nel rigore delle espressioni metafisiche, siamo del tutto indipendenti dall'influenza

di tutte le altre creature. Ciò pone anche in luce, in modo meraviglioso, l'immortalità della nostra anima e la conservazione della nostra individualità nella sua stessa forma, perfettamente ben regolata dalla sua natura, e al riparo da tutti gli accidenti esterni; per quanto all'apparenza risulti il contrario. Nessun sistema ha messo in una più grande evidenza la nostra elevatezza. Ogni spirito, essendo come un mondo a parte, sufficiente a se stesso, indipendente da ogni altra creatura, racchiudente l'infinito, esprimente l'universo, è duraturo, persistente, assoluto, quanto l'universo stesso delle creature. Ciò importa che egli deve sempre figurare in questo sistema nel modo più proprio a contribuire alla perfezione della società di tutti gli spiriti, che costituisce la loro unione morale nella Città di Dio. Da questo punto si scopre anche una nuova prova nell'esistenza di Dio, di sorprendente chiarezza. Infatti quel perfetto accordo di tante sostanze che non comunicano affatto tra loro non potrebbe provenire che dalla loro causa comune.

17. Oltre tutti questi vantaggi che raccomandano tale ipotesi, si può dire che essa è più che una ipotesi, poichè non v'è altra possibilità di spiegare le cose in modo intelligibile e poichè molte grandi difficoltà che hanno fin qui affaticato gli spiriti pare che scompaiano quando la si è ben compresa. I modi di dire comuni ne vengono del pari giustificati. In effetti, quella sostanza, la cui disposizione rende ragione del cangiamento, in un modo intelligibile, (sì che si può ritenere che alla sua stregua siano state conformate le altre fin dal principio, secondo l'ordine dei decreti di Dio) può essere, per questo riguardo, considerata come a v e n t e u n ' a z i o n e sulle altre. Ma l'azione di una sostanza sull'altra non è un'emissione nè un trapiantamento d'un'entità, come volgarmente si crede, e non potrebbe ragionevolmente essere spiegata in modo diverso da quel che ho detto. È vero che si concepiscono benissimo nella materia delle emissioni e delle immissioni di parti, per cui a buon diritto si spiegano meccanicamente tutti i fenomeni della fisica; ma la massa materiale non è una sostanza, mentre è chiaro che, riguardo alla

sostanza, l'azione non potrebbe essere che quella che io ho spiegato.

18. Queste considerazioni, per quanto appaiono metafisiche, hanno anche un meraviglioso impiego in fisica, per stabilire le leggi del movimento, come la nostra Dinamica potrebbe far conoscere. Infatti può dirsi che, nell'urto dei corpi, ciascuno subisce un impulso in forza della propria elasticità, determinata dal movimento che esso ha già in sè. Quanto al movimento assoluto, niente può determinarlo matematicamente, poichè tutto si riduce a rapporti: il che rende perfettamente equivalenti le ipotesi, come nell'astronomia. Di modo che, qualunque numero di corpi si prende, è arbitrario attribuire il riposo o un certo grado di velocità a uno qualunque di essi, perchè i fenomeni del movimento rettilineo, circolare, o composto non vi contradicono. Non pertanto è ragionevole attribuire ai corpi dei movimenti effettivi, in base all'ipotesi che rende ragione dei fenomeni nel modo più intelligibile; ciò che può dirsi del concetto dell'azione, che noi abbiamo stabilito.

LETTERA

all'Autore (1) *della* Storia delle opere degli eruditi, *contenente uno schiarimento delle difficoltà che il Bayle ha notato nel Nuovo sistema sull'unione dell'anima e del corpo.*

1698.

Mi prendo la libertà, Signore, d'inviarvi uno schiarimento delle difficoltà che il Bayle ha notato nell'ipotesi da me proposta per spiegare l'unione dell'anima e del corpo. Egli è stato veramente cortese a mio riguardo; ed io mi ritengo onorato delle obiezioni che ha inserito nel suo eccellente Dizionario, all'articolo *Rorarius*. D'altronde una mente vasta e profonda come la sua non potrebbe muoverne senza istruire; ed io cercherò di trar profitto della luce ch'egli ha diffuso su queste materie, tanto nel punto citato che in molti altri della sua opera. Egli non respinge quel che io avevo detto intorno alla conservazione dell'anima, e neanche dell'animale; ma non sembra ancora sodisfatto del modo con cui ho creduto di spiegare l'unione dell'anima e del corpo (2).

Ecco le sue parole, che quasi sottolineano i punti in cui egli ha incontrato qualche difficoltà: « Non riesco a capire, « egli dice, quel concatenamento di azioni interne e spontanee, « per cui l'anima d'un cane sentirebbe dolore immediatamente « dopo d'aver sentito piacere, anche quando si trovasse sola « nell'universo ». Io rispondo che, col dire che l'anima percepirebbe tutto quel che ora percepisce, se esistesse sola al mondo con Dio, non ho inteso fare che una finzione, perchè

(1) Il Basnage de Beauval.

(2) Il L. si riferisce ai varii articoli, nei quali aveva esposto la sua dottrina e di cui abbiamo dato tradotto quello che s'intitola « *Nuovo sistema* » ecc.

ho supposto, sì, qualcosa che naturalmente non potrebbe aver luogo, ma solo per porre in rilievo che le affezioni dell'anima sono una conseguenza di ciò che già in essa preesiste. Io non so se la prova dell'incomprensibilità che il Bayle trova in quel concatenamento debba ricercarsi in ciò ch'egli dice più giù, ovvero se ha voluto già insinuarla coll'esempio del passaggio spontaneo dalla gioia al dolore: forse volendo mostrare che tale passaggio è contrario all'assioma che ci dice che una cosa persiste nello stato in cui si trova, se nulla sopravviene che la costringa a mutare; che p. es. l'animale, una volta avvertito un piacere, l'avvertirà sempre, se è solo, o se nulla d'esterno lo fa passare al dolore. In ogni caso, io ammetto l'assioma, anzi credo che esso mi torni utile; in effetti questo è uno dei miei principii fondamentali. Non è forse vero che da questo assioma noi concludiamo non soltanto che un corpo che è in riposo sarà sempre in riposo; ma ancora che un corpo che è in movimento conserverà sempre questo movimento o cangiamento, cioè la stessa velocità e la stessa direzione, se nulla sopravviene che ne lo impedisca? Cosicchè una cosa non resta soltanto, per quel che da essa dipende, nello stato in cui si trova, ma anche quando è in uno stato di mutamento continua a mutare, secondo una legge costante. Ora, secondo me, appartiene alla natura della sostanza creata di mutare continuamente secondo un ordine determinato che la dirige spontaneamente (se ci si può servire di questa parola) per tutti gli stati che andrà assumendo; in modo che colui che vede tutto, vede nel suo presente tutti quegli stati passati e futuri. Questa legge dell'ordine, che costituisce l'individualità di ogni sostanza creata, ha un rapporto esatto con ciò che avviene in ogni altra sostanza e nell'universo intero. E forse non è arrischiato, se dico di essere in grado di dimostrar tutto ciò; ma ora si tratta solo di sostenerlo come un'ipotesi possibile, atta a spiegare i fenomeni. Ora in questo modo, la legge del mutamento della sua sostanza porta l'animale dalla gioia al dolore, nel momento che avviene una soluzione di continuità nel suo corpo, perchè la legge della sostanza indivisibile di quell'animale consiste nel rappresentare ciò che

avviene nel suo corpo, proprio come noi ne facciamo esperienza, e nel rappresentare anche in certo modo, per rapporto a quel corpo, tutto ciò che avviene nel mondo. Infatti le unità di sostanza non sono altro che forme diverse in cui l'universo viene concentrato e rappresentato, a seconda dei diversi punti di vista che le distinguono.

Il Bayle continua: « Io comprendo perchè un cane passa « immediatamente dal piacere al dolore, quando, essendo « molto affamato, mentre mangia un pezzo di pane, gli si « dà un colpo di bastone ». Non so se questo fatto viene abbastanza ben compreso. Nessuno sa meglio del Bayle che la grande difficoltà sta appunto nello spiegare com'è che gli avvenimenti del corpo determinano dei mutamenti nell'anima; a questo riguardo i difensori delle cause occasionali sono stati costretti a ricorrere a Dio, perchè si prenda cura di rappresentare continuamente all'anima i mutamenti che avvengono nel corpo; laddove io credo che appartenga alla costituzione originaria dell'anima, datale da Dio, di rappresentare in virtù delle sue proprie leggi ciò che si produce negli organi. Egli continua: « Ma che la sua anima sia costrutta « in tal guisa, che esso avverte il dolore non solo quando è « colpito, ma anche quando non lo si percuote, anzi quando « continua a mangiare tranquillamente il pane, senza che « niente glielo impedisca; questo io non riesco a capire ». Neppure io ricordo d'aver detto questo; e non lo si potrebbe dire che a titolo d'una finzione metafisica, non altrimenti che quando si suppone che Dio annienti un corpo per produrre il vuoto: ipotesi entrambe contrarie all'ordine delle cose. Infatti, siccome la natura dell'anima è stata fatta da principio in modo che essa possa rappresentarsi successivamente i mutamenti della materia, il caso qui supposto non potrebbe verificarsi nell'ordine naturale. Dio avrebbe potuto attribuire a ciascuna sostanza i proprii fenomeni indipendentemente da quelli delle altre; ma, in tal modo, egli avrebbe fatto, per così dire, altrettanti mondi senza connessione tra loro, quante sostanze vi sono. A un dipresso come quando si dice che, allorchè si sogna, si è in un mondo a parte, e con

lo svegliarsi, si entra nel mondo comune, mentre invece i sogni non si riportano che agli organi e al resto del corpo, ma solo in un modo meno distinto.

Continuiamo col Bayle: « Io trovo inoltre, egli dice, che « la spontaneità d'una tale anima è assolutamente incompa- « tibile coi sentimenti di dolore, e in generale, con tutte le « percezioni che le riescono sgradite ». La cosa sarebbe veramente incomprensibile, se essere spontaneo ed esser volontario fossero tutt'uno. Ogni atto volontario è sì spontaneo; ma vi sono atti spontanei senza scelta, cioè non volontarii. Certo non dipende dall'anima darsi sempre dei sentimenti che le siano graditi, poichè i sentimenti che essa avrà sono in dipendenza da quelli che ha avuti.

Il Bayle continua: « D'altronde, la ragione per cui questo « ingegnoso scrittore non accetta il sistema cartesiano, a me « sembra che sia un presupposto falso; infatti non si può dire « che il sistema delle cause occasionali faccia intervenire « miracolosamente l'azione di Dio (*Deum ex machina*) nella « dipendenza reciproca dell'anima e del corpo; perchè, sic- « come Dio ivi non interviene che in conformità di leggi ge- « nerali, non agisce affatto in modo miracoloso ». Non è questa la sola ragione per cui non accetto il sistema cartesiano; quando si consideri un po' il mio, si vedrà che in esso stesso io trovo ciò che m'induce ad abbracciarlo. D'altronde, anche se l'ipotesi delle cause occasionali non richiedesse alcun miracolo, non sarebbero minori i vantaggi che offre la mia. Ho detto [1] che si possono immaginare tre sistemi per spiegare il commercio tra l'anima e il corpo, cioè: 1. Il sistema dell'influenza reciproca, intesa nel senso volgare, che è quello delle scuole, e che io, seguendo i cartesiani, credo impossibile. 2. Quello di un sorvegliante perpetuo che rappresenti nell'uno ciò che avviene nell'altro; a un dipresso come se un uomo avesse l'incarico d'accordare continuamente due cattivi orologi, che non potrebbero mai accordarsi da sè: è

(1) *Troisième éclaircissement. Extrait d'une lettre de M.r de Leibniz.* Opuscolo XI. dell'ediz. Erdmann (p. 134), da noi non tradotto.

il sistema delle cause occasionali. 3. Infine quello dell'accordo naturale delle due sostanze, simile all'accordo tra due orologi esattissimi; e che io trovo non meno possibile del sistema del sorvegliante, e più degno dell'Autore di quelle sostanze, orologi od automati. Intanto, vediamo se è vero che il sistema delle cause occasionali non suppone in effetti un perpetuo miracolo. Ci si dice di no; perchè Dio, secondo tale sistema, non agirebbe che in modo conforme a leggi generali. Sia pure; ma a me pare che ciò non basti per toglier di mezzo i miracoli: se Dio ne facesse continuamente, non cesserebbero d'essere sempre miracoli, a voler prendere questo nome non già nell'accezione comune, come un evento raro o meraviglioso, ma in quella filosofica, come cosa che trascende i poteri delle creature. Non basta dire che Dio ha fatto una legge generale; perchè, oltre il decreto, occorre anche un mezzo naturale per eseguirlo; occorre cioè che si possa spiegare quel che avviene, per mezzo della natura che Dio ha attribuito alle cose. Le leggi della natura non sono tanto arbitrarie e indifferenti, come alcuni immaginano. Se Dio decretasse (per esempio) che tutti i corpi dovessero avere una tendenza al movimento circolare, tale che i raggi dei cerchi fossero proporzionati alla grandezza dei corpi, bisognerebbe: o dire che v'è un mezzo di compiere tutto ciò mediante leggi più semplici, o confessare che Dio l'esegue miracolosamente, da se stesso, o almeno, delegando degli angeli a tale bisogna; a un dipresso come quelli che un tempo si attribuivano alle sfere celesti. Si avrebbe la stessa conseguenza se si dicesse che Dio ha dato ai corpi delle gravità naturali e primitive, per mezzo delle quali ciascuno tende, senza essere spinto da altri corpi, verso il centro del suo globo; secondo me questo sistema avrebbe bisogno d'un miracolo perpetuo o del soccorso degli angeli.

« Il potere interno ed attivo comunicato alle forme dei corpi « conosce o no il corso delle azioni che dovrà produrre? « Niente affatto, perchè per esperienza sappiamo d'ignorare « che, in un'ora, avremo tali o tali altre percezioni ». Rispondo: che quel potere, o meglio quell'anima o forma, non ne ha

una conoscenza distinta, ma una percezione confusa. In ogni sostanza esistono tracce del suo passato e del suo futuro. Ma la molteplicità infinita delle percezioni c'impedisce di distinguerle; come, quando io sento un grande brusio confuso di tutta una folla, non distinguo affatto una voce da un'altra.

« Le forme dunque dovrebbero esser dirette, nella pro-« duzione dei loro atti, da qualche principio esteriore; e non « s'introdurrebbe allora il *Deum ex machina* non altrimenti « che nel sistema delle cause occasionali? ». La risposta precedente annulla questa conseguenza. Al contrario, lo stato presente di ciascuna sostanza è una conseguenza naturale di quello precedente; ma solo un'intelligenza infinita potrebbe veder quella catena, che avvolge l'universo, tanto delle anime che delle particelle materiali.

Il Bayle conclude con queste parole: « Finalmente, sic-« come l'Autore suppone molto fondatamente che tutte le « anime siano semplici e indivisibili, l'analogia col pendolo « è inconcepibile. Non si comprende in altri termini in che « modo esse possano per la loro costituzione originale diver-« sificare le loro operazioni, valendosi dell'attività spontanea « che si presume abbiano ricevuto dal loro Creatore, mentre « è chiaro che un essere semplice deve agire in modo sempre « uniforme, se nessuna causa esteriore ne lo distoglie. Se « quell'essere fosse composto di più pezzi, come una mac-« china, potrebbe agire in modi diversi, perchè l'attività par-« ticolare di ciascun pezzo potrebbe ad ogni istante mutare « il corso di quella degli altri; ma in una sostanza unica, « dove mai si può trovare la causa del mutamento d'opera-« zione? » Io trovo che questa obiezione è degna del Bayle ed è tra quelle che più meritano di essere schiarite; ma nel tempo stesso credo che se non vi avessi pensato fin dal principio, il mio sistema non meriterebbe d'essere esaminato. Io non ho paragonato l'anima ad un pendolo, tranne che in rapporto all'esattezza regolata dei mutamenti, la quale per altro è imperfetta negli orologi e perfetta solo nelle opere di Dio; per cui si può dire che l'anima è tra i più precisi automati immateriali. Quando si dice che un essere semplice

agirà sempre nello stesso modo, bisogna fare qualche distinzione: se agire uniformemente significa seguire sempre la stessa legge d'ordine o di continuazione, come in una certa disposizione o serie numerica, riconosco che senza dubbio ogni essere, tanto semplice che composto, agisce in modo uniforme; ma se uniformemente significa egualmente, non l'accordo affatto. Per ispiegare la diversità di significato con un esempio: un movimento parabolico è uniforme nel primo senso, ma non nel secondo, poichè le parti della linea parabolica non sòno simili tra loro, come quelle della linea retta. È vero, sia detto incidentalmente, che un corpo semplice, lasciato a se stesso, non descrive che linee rette, se ci si vuol riferire al suo centro, che ne rappresenta il movimento totale; ma, poichè un corpo semplice e rigido, ricevuto che ha il movimento a turbine o a circolare attorno al suo centro, lo conserva nella stessa direzione e con la stessa velocità, bisogna dire che un corpo, lasciato a se stesso, può descrivere, se il centro è in riposo, delle linee circolari coi suoi punti lontani dal centro e, se il centro è in movimento, delle quadratrici, che avranno l'ordinata composta della retta percorsa dal centro e dal seno retto, il cui verso è l'ascissa: l'area stando alla circonferenza, come quella retta a una retta data. Allo stesso modo bisogna considerare che l'anima, per quanto semplice, ha sempre un sentimento composto di più percezioni alla volta; il che giova alla nostra tesi non altrimenti che se l'anima fosse composta di parti, come una macchina. Infatti ogni percezione precedente esercita un'influenza sulle successive, in conformità d'una legge di ordine, che si attua nelle percezioni come nei movimenti. Così la maggior parte dei filosofi che da secoli attribuiscono dei pensieri alle anime ed agli angeli, che essi credono sprovvisti di corpo, (per non parlare delle intelligenze d'Aristotile), ammettono un mutamento spontaneo in un essere semplice. Io aggiungo che siccome le percezioni, che si trovano insieme nella stessa anima e nello stesso tempo, racchiudono una molteplicità veramente infinita di piccoli sentimenti indistinguibili, che debbono svilupparsi in seguito, non bisogna

meravigliarsi della varietà infinita di ciò che deve risultare col tempo. Ciò del resto è una conseguenza della natura rappresentativa dell'anima, che deve esprimere quel che avviene e anche quel che avverrà nel proprio corpo, e, in qualche modo, in tutti gli altri, per la connessione o corrispondenza di tutte le parti del mondo. Forse sarebbe stato sufficiente il dire che Dio, avendo creato degli atomi materiali, potrebbe averne creato anche di quelli immateriali, che rappresentano i primi; ma abbiamo creduto meglio diffonderci un po' più.

Quanto al rimanente [dell'opera (1)], ho letto con piacere ciò che il Bayle dice nell'articolo *Zenone*. Forse egli si accorgerà, che le conclusioni che se ne possono trarre, s'accordano meglio col mio sistema che con qualunque altro; infatti ciò che v'è di reale nell'estensione e nel movimento non consiste che nel fondamento dell'ordine e della connessione regolata dei fenomeni e delle percezioni. Infatti, tanto gli Accademici e gli Scettici, quanto quelli che hanno mosso loro delle obiezioni, par che si siano messi in imbarazzo principalmente perchè essi andavano in cerca d'una realtà delle cose sensibili esterne a noi, più grande che non quella di fenomeni ordinati. Noi abbiamo un'idea dell'estensione, col pensare a un ordine nelle coesistenze; ma non dobbiamo concepire, nè quella, nè lo spazio, a mo' di sostanza. E così anche del tempo, che non presenta allo spirito se non un ordine nel mutamento. E, riguardo al movimento, ciò che contiene di reale, è la forza o la potenza, che rappresenta quel che v'è in esso allo stato presente e che implica un mutamento per l'avvenire. Il resto si riduce a fenomeni ed a relazioni. A ben considerare questo sistema, si vede ancora che, quando si entra nel fondo delle cose, si nota una parte maggiore di verità che non si credesse nella maggior parte delle scuole dei filosofi. La scarsa realtà sostanziale delle cose sensibili, degli Scettici; la riduzione d'ogni cosa alle armonie, cioè ai numeri, alle idee ed intuizioni, dei Pitagorici e dei Platonici; l'unità e anche l'uno-tutto di Parmenide

(1) Cioè del *Dizionario* del Bayle.

e di Plotino, senza niente Spinozismo; il determinismo stoico, compatibile con la spontaneità sostenuta dagli altri; la filosofia vitale dei Cabalisti e degli Ermetici, che introducono il sentimento da per tutto; le forme ed entelechie d'Aristotile e degli Scolastici; e, nonpertanto, l'esplicazione meccanica di tutti i fenomeni particolari, secondo Democrito ed i moderni ecc., si trovano uniti come in un centro di prospettiva, da cui l'oggetto (ingarbugliato, se lo si guardi da un altro punto di vista) mostra la sua regolarità e l'armonia delle sue parti. S'è errato per uno spirito settario, perchè ciascuno, col respingere le vedute degli altri, ha circoscritto le proprie. I filosofi formalisti criticano i materialisti o corpuscolari, e viceversa. Malamente si pongono dei limiti alla divisibilità, non meno che alla ricchezza ed alla beltà della natura, quando si foggiano gli atomi ed il vuoto, ovvero certi elementi primi (come fanno i Cartesiani) invece di unità reali, e quando non si vede in ogni cosa l'infinito, e l'esatta espressione del più grande nel più piccolo, insieme con la tendenza di ciascun essere a svilupparsi in un ordine perfetto; ciò ch'è il più ammirevole e bel prodotto del principio sovrano, che, a quelli che n'intendono l'economia, nulla lascia a desiderare.

REPLICA ALLE RIFLESSIONI

contenute nella seconda edizione del Dizionario critico *del Bayle, articolo* Rorarius, *sul Sistema dell'Armonia prestabilita.*

1702.

Avevo fatto inserire nel *Giornale degli Eruditi* di Parigi (giugno e luglio 1695) alcuni saggi d'un nuovo sistema, i quali mi parevano atti a spiegare l'unione dell'anima e del corpo; in essi, invece della via dell'influenza delle scuole, e della via dell'assistenza dei Cartesiani, avevo preso quella dell'Armonia prestabilita. Il Bayle, che sa dare alle più astratte meditazioni quella grazia di cui abbisognano per attrarre l'attenzione del lettore, e nel tempo stesso le approfondisce col porle nella loro luce, s'era voluto gentilmente prender la pena d'arricchir quel sistema colle riflessioni inserite nel suo Dizionario, articolo *Rorarius*; ma siccome enunciava nel tempo stesso delle difficoltà, ritenendo che avessero bisogno di schiarimenti, io m'ero adoperato di soddisfarvi, nella *Storia delle opere degli Eruditi* del luglio 1698. Il Bayle ora replica, nella seconda edizione del suo Dizionario, allo stesso articolo *Rorarius*. Egli ha la sincerità di riconoscere che le mie risposte hanno meglio sviluppato l'argomento; e che se la possibilità dell'ipotesi dell'Armonia prestabilita fosse dimostrata vera, non avrebbe alcuna difficoltà di preferirla all'ipotesi cartesiana, perchè la prima dà un'alta idea dell'Autore delle cose, ed allontana (nel corso ordinario della natura) ogni idea di condotta miracolosa. Nondimeno gli sembra ancora difficile concepire che quest'armonia prestabilita sia possibile; e per mostrarlo comincia con un caso, secondo lui, più facile

di quello in quistione, e che tuttavia è anch'esso poco effettuabile. Egli paragona cioè quell'ipotesi con l'altra d'un vascello, che senza essere diretto da alcuno si dirige da sè verso il desiderato porto. A tal proposito dice: « si converrà « che l'infinità di Dio non è troppo grande per poter comu- « nicare questa facoltà ad un vascello »: egli non si dichiara assolutamente per l'impossibilità della cosa, ma ritiene pertanto che altri la riconoscerà tale: « infatti, voi stesso direte » (così aggiunge), « che la natura del vascello non è capace di ricevere da Dio quella facoltà ». Forse egli ha creduto che, secondo l'ipotesi in quistione, si debba supporre che Dio abbia dato al vascello, a tal fine, una facoltà alla scolastica, come quella che si attribuisce nelle scuole ai corpi pesanti per guidarli verso il centro. Se è così che l'intende, sono io il primo a respingere la supposizione, ma se l'intende come una facoltà del vascello, spiegabile secondo le leggi della meccanica, mediante congegni interni e circostanze esteriori; e se nondimeno respinge la supposizione come impossibile, avrei desiderato da lui qualche ragione del suo giudizio. Infatti, quantunque io non abbia bisogno della possibilità di qualcosa che rassomigli a quel vascello, nel modo in cui il Bayle mostra d'intenderla, e farò vedere in seguito perchè; pure ritengo, che a guardar bene le cose, lungi dall'esservi in quell'esempio una difficoltà rispetto a Dio, pare che anche uno spirito finito potrebbe essere tanto abile da venirne a capo. Non v'è dubbio che un uomo potrebbe costruire una macchina capace di girare un certo tempo, per una città, svoltando esattamente agli angoli di determinate strade. Uno spirito incomparabilmente più perfetto, anche limitato, potrebbe ancora prevedere ed evitare un numero incomparabilmente più grande di ostacoli. Ciò è tanto vero che, se questo mondo, secondo l'ipotesi di certuni, non fosse altro che un composto d'un numero finito di atomi, animati da un movimento meccanico, è certo che uno spirito finito potrebbe essere tanto bravo da comprendere e prevedere dimostrativamente tutto ciò che deve accadere in un certo tempo; in modo che un tale spirito potrebbe

non soltanto fabbricare un vascello capace d'andar da solo a un porto determinato, dandogli all'inizio il movimento, la direzione e gl'impulsi necessarii; ma potrebbe formare anche un corpo capace di contraffare un uomo. Infatti si tratta di differenze in più e in meno, che non spostano nulla, nel paese delle possibilità: e per grande che sia la molteplicità delle funzioni d'una macchina, la potenza e l'artifizio del costruttore possono crescere in proporzione; in modo che il non vederne la possibilità sarebbe un non tenere abbastanza conto dei gradi delle cose. È vero che il mondo non è un composto d'un numero finito di atomi, ma è una macchina che, in ciascuna delle sue parti, consta d'un numero veramente infinito di congegni; ma è vero anche che colui che l'ha costrutta e che la governa, è d'una perfezione ancora più infinita, poichè giunge a un'infinità di mondi possibili, dei quali egli ha scelto quello che gli è piaciuto. Intanto, per tornare agli spiriti limitati, si può, da piccoli saggi, che son talvolta a nostra portata, argomentare di quelli che noi non conosciamo. Vi sono, per esempio, uomini capaci di fare prontamente grandi calcoli aritmetici, a memoria. Il de Monconis fa menzione d'un simile uomo, che era al tempo suo in Italia; e ve n'è oggi uno in Isvezia, che non ha neppure appreso l'aritmetica ordinaria, sul cui modo di procedere sarebbe bene fare delle indagini. Ma, che è mai l'uomo, per quanto eccellente egli sia, al cospetto di tante creature possibili ed anche esistenti, come gli angeli o i genii, che potrebbero sorpassarci in ogni specie di comprensione o di ragionamenti, in modo incomparabilmente maggiore di quello in cui quei meravigliosi possessori d'un'aritmetica naturale ci sorpassano in tema di numeri? Confesso che l'uomo volgare non entra in queste considerazioni: lo si stordisce con le obiezioni, quando si tratta di pensare a cose fuori dell'ordinario, che non hanno esempio tra noi; ma, quando si pensa alla grandezza ed alla varietà dell'universo, si giudica tutt'altrimenti. Il Bayle più che ogni altro non può non vedere la giustezza di queste conseguenze. È vero che la mia ipotesi non ne dipende affatto, come mostrerò tra breve; ma quando anche ne dipendesse, quando

si avesse il diritto di dire che essa è più sorprendente dell'ipotesi degli automati (di cui la mia, come farò vedere in séguito, non fa che svolgere le parti buone e quel che v'è di solido) non me ne allarmerei affatto, dato che non vi fosse altro mezzo per spiegar le cose in modo conforme alle leggi della natura. Infatti, in queste materie non bisogna attenersi ai concetti popolari trascurando le conseguenze ben fondate. D'altronde, quel che un filosofo deve obiettare alla teoria degli automati non è che quell'ipotesi desta meraviglia, ma che è priva di fondamento, poichè è necessario che vi siano delle entelechie da per tutto; e l'attribuirne solo ai corpi umani significa avere una idea ristretta dell'Autore della natura (che moltiplica, per quanto può, i suoi piccoli mondi, o i suoi specchi attivi indivisibili). Anzi è impossibile che non ve ne siano in ogni dove.

Fin qui abbiamo parlato solo dei poteri d'una sostanza limitata; ma riguardo a Dio, è ben altro; e lungi dall'essere di fatto impossibile quel che è sembrato tale a prima vista, bisogna ritenere impossibile che Dio operi diversamente, essendo egli infinitamente potente e saggio, e conservando in tutto l'ordine e l'armonia, per quanto è possibile. Ma, più ancora, quello che, preso isolatamente, sembra tanto strano, è una conseguenza certa della costituzione delle cose; di modo che il meraviglioso in universale fa cessare ed assorbe, per così dire, il meraviglioso in particolare, col renderne ragione. Infatti tutto è regolato e connesso in tal modo che quelle macchine della natura, che non fallano, e son paragonate a vascelli, che andrebbero da se stessi al porto malgrado tutti i deviamenti e le tempeste, non potrebbero essere giudicate più strane d'un fuso che scorre lungo una corda o d'un liquido che scorre in un canale. Inoltre, poichè i corpi non sono atomi, ma sono divisibili, anzi divisi all'infinito, e poichè tutto è pieno, ne segue che anche il più piccolo corpo riceve qualche impressione dal minimo spostamento di tutti gli altri, per quanto lontani e piccoli siano, e dev'essere quindi uno specchio esatto dell'universo; ragion per cui uno spirito, che avesse in ciò una sufficiente penetrazione,

potrebbe, in proporzione di questa sua attitudine, vedere e prevedere per ogni corpuscolo quel che avviene ed avverrà in esso e al di fuori. Così nulla accade in quel corpuscolo, anche per effetto dell'urto dei corpi circostanti, che non consegua da ciò ch'è già nel suo interno, e che possa turbare il suo ordine. Ciò è ancora più palese nelle sostanze semplici, cioè negli stessi principii attivi, che, con Aristotile, io chiamo entelechie prime, le quali, secondo me, non potrebbero in alcun modo venir turbate. Questo dico per rispondere a una nota marginale del Bayle, in cui mi obietta che, essendo un corpo organico «composto da più sostanze, di «cui ciascuna ha un principio di azione, realmente distinto «dal principio di ciascun'altra, ed essendo spontanea l'azione «di ogni principio, ciò debba variare all'infinito gli effetti; «e l'urto dei corpi vicini debba inframmezzare qualche co- «strizione nella spontaneità naturale di ciascuno». Ma bisogna considerare che ogni corpo è già adattato ad ogni altro dall'eternità e si determina per quel che l'altro esigerà da esso; quindi nelle sostanze non v'è costrizione che dal di fuori, e all'apparenza. Ciò è tanto vero, che il movimento d'un qualsiasi punto che si prenda nel mondo, avviene secondo una traiettoria, di natura determinata, che il punto ha preso una volta per tutte e che nulla gli farà abbandonare. Questo è quanto di più preciso e di più chiaro io creda di poter dire a ingegni versati nelle geometrie, per quanto siffatte linee sorpassino infinitamente quelle che una mente finita può comprendere. È vero che quella traiettoria sarebbe retta se il punto potesse essere solo nel mondo; ma, nelle circostanze attuali, è, in virtù delle leggi meccaniche, la risultante del concorso di tutti i corpi: e proprio per questo concorso essa è prestabilita. Così io riconosco che la spontaneità non risiede propriamente nella massa (a meno che non si prenda l'universo tutt'intero, a cui nulla si contrappone); infatti, se quel punto potesse cominciare ad esser solo, continuerebbe a muoversi non già lungo la linea prestabilita, ma lungo la retta tangente. La spontaneità dunque si trova propriamente nell'entelechia (della quale quel punto costituisce

il punto di vista); e nel mentre che il punto non può avere da sè che la tendenza a muoversi lungo la retta contigua, poichè esso non ha memoria, per così dire, nè presentimento; l'entelechia invece esprime la stessa curva prestabilita, in modo che, in questo senso, niente può imporle una costrizione. Da ciò si vede infine come tutte le meraviglie del vascello, che va da sè al porto, o della macchina che compie le funzioni dell'uomo senza intelligenza, e di chi sa quante altre finzioni si possono ancora obiettare, e che fanno apparire le nostre supposizioni incredibili, quando le si considera frazionatamente, non producono più difficoltà; e si vede come ciò che prima pareva strano perde questo carattere, quando si considera che le cose sono determinate a ciò che debbono fare. Tutto quello che l'ambizione o un'altra passione fa fare all'anima di Cesare, è rappresentato anche dal corpo di lui; tutti i movimenti di quelle passioni provengono dalle impressioni degli oggetti, unite ai movimenti interni; e il corpo è fatto in tal guisa che l'anima non prende alcuna risoluzione con cui i movimenti del corpo non s'accordino, perchè anche i ragionamenti più astratti vi trovano il loro gioco, per mezzo di caratteri che li rappresentano all'immaginazione. In una parola, i fenomeni particolari dell'organismo avvengono come se la falsa dottrina di quelli che credono con Epicuro e con Hobbes che l'anima sia materiale, fosse vera, o come se l'uomo stesso non fosse che corpo od automata. Perciò essi hanno esteso fino all'uomo quel che i Cartesiani ammettono solo per gli altri animali, avendo mostrato in effetti che nulla vien fatto dall'uomo, con tutta la sua ragione, che nel corpo non sia un gioco d'immagini, di passioni e di movimenti. Quelli che hanno voluto provare il contrario hanno fatto assai meschina prova, e, col muoversi lungo la stessa via, hanno soltanto preparato materia al trionfo dell'errore. I Cartesiani ne son venuti a capo malissimo, quasi come Epicuro con la sua declinazione degli atomi, di cui Cicerone si burla tanto bene, quando hanno preteso che l'anima non potendo dar movimento al corpo, ne muti tuttavia la direzione; ma nè l'una nè l'altra cosa possono e

debbono farsi; nè i materialisti hanno bisogno di ricorrervi, cosicchè nulla di quel che appare fuori dell'uomo può valere a confutare la loro dottrina. E questo basta per stabilire una parte della mia ipotesi. Quelli che mostrano ai Cartesiani, che il loro modo di provare che le bestie sono meri automati giunge a giustificare chi dicesse che tutti gli uomini, lui all'infuori, sono meri automati anch'essi, dicono giustamente e precisamente quel che mi occorre per questa metà della mia ipotesi che riguarda il corpo. Ma non solo i principii su cui si fondano le monadi, delle quali i corpi composti non sono che le risultanti, bensì ancora l'esperienza interna respingono la dottrina epicurea, perchè noi abbiamo coscienza dell'Io che appercepisce gli avvenimenti del corpo; e, non potendosi spiegare la percezione per mezzo di figure e di movimenti, ciò vale a confermare l'altra metà della mia ipotesi, perchè obbliga ad ammettere una sostanza indivisibile in noi, che sia essa stessa la fonte dei suoi fenomeni. In tal modo, per questa seconda metà della mia ipotesi, nell'anima ogni cosa avviene come se il corpo non esistesse; mentre per la prima, tutto avviene nel corpo come se non esistesse l'anima. Inoltre ho mostrato sovente che, riguardo ai corpi stessi, benchè il particolare dei fenomeni abbia delle ragioni meccaniche, l'ultima analisi delle leggi meccaniche, e la natura delle sostanze, ci obbligano infine a ricorrere ai principii attivi indivisibili; ed ho mostrato che l'ordine ammirevole, che si trova nei corpi, ci indica che v'è un principio universale avente suprema intelligenza e potenza. E, come da quel che v'è di buono e di solido nella falsa e cattiva dottrina di Epicuro, risulta che non v'è bisogno di dire che l'anima cambia le tendenze del corpo; allo stesso modo è facile ammettere che non è affatto più necessario che la massa materiale trasmetta i pensieri all'anima per mezzo di non so quali specie chimeriche, nè che Dio si renda continuamente interprete del corpo presso l'anima, o che si dia pena d'interpretare le tendenze dell'anima al corpo: l'armonia prestabilita è infatti un buon interprete dell'una e dell'altra parte. Ciò mostra che quanto c'è di buono nella ipotesi di Epicuro e di Platone, dei più grandi materialisti

e dei più grandi idealisti, si trova riunito qui; e che di meraviglioso non c'è altro che la sovreminente perfezione del principio sovrano, la quale vien qui palesata nelle sue opere assai meglio di quel che s'era fatto prima. Qual meraviglia dunque, che tutto proceda bene e con esattezza, una volta che le cose, quando si suppone che tutto sia perfettamente bene ideato, debbono tendere insieme e condursi per mano? Piuttosto sarebbe la più grande delle meraviglie o la più strana delle assurdità, se questo vascello destinato ad andar bene, se questa macchina a cui il cammino è stato tracciato dall'eternità, potesse andar male, malgrado le misure che Dio ha preso. « Non bisogna dunque paragonare la nostra « ipotesi, per ciò che concerne la massa corporea, a un va- « scello che va da sè al porto », ma ad uno di quei battelli da traghetto, che, attaccati ad una corda, traversano il fiume. Così nelle macchine da teatro e nei fuochi d'artifizio non si trova più strana l'esattezza, quando si sa in che modo ogni cosa è disposta, ma si trasferisce l'ammirazione dall'opera all'inventore, allo stesso modo come si fa ora che s'è riconosciuto che i pianeti non hanno bisogno d'essere guidati da Intelligenze.

Fin qui abbiamo parlato solo delle obiezioni concernenti il corpo o la materia, che si riducono a quella dell'elemento meraviglioso (ma bello, regolato ed universale) che deve trovarsi nei corpi, perchè possano accordarsi tra loro e con le anime; ciò che, a mio avviso, dev'essere considerato più come una prova, che come un'obiezione, da quelli che giudicano a dovere della potenza e dell'intelligenza dell'arte divina, per dirla col Bayle, il quale confessa anche lui che non si può immaginare nient'altro che dia un'idea egualmente alta dell'intelligenza e della potenza dell'Autore di tutte le cose. Ora dobbiamo venire all'anima, al cui riguardo il Bayle trova ancora delle difficoltà, in séguito a quel che io avevo detto per risolvere le prime. Egli comincia col paragonare l'anima, affatto sola e presa a parte, che nulla riceve dal di fuori, con un atomo d'Epicuro circondato dal vuoto; e in effetti io considero le anime, o piuttosto

le monadi, come *atomi di sostanza*, poichè a mio avviso non vi sono *atomi di materia* nella natura, la minima particella di materia constando anch'essa di parti. Ora l'atomo, come l'ha inteso Epicuro, possedendo una forza motrice, che gl'imprime una certa direzione, si muoverà senza impedimento e in modo uniforme, supposto che non incontri alcun altro atomo. Egualmente pare che l'anima, supposta nello stato in cui niente di esterno la modifica, avendo ricevuto all'inizio un sentimento di piacere debba, secondo il Bayle, restare con quel sentimento. Infatti quando persiste la causa totale, deve persistere anche l'effetto. E se io obietto che l'anima dev'essere considerata in istato e di cangiamento e che quindi la causa totale non persiste, il Bayle risponde che un tal cangiamento dev'essere simile a quello di un atomo che si muove continuamente sopra una stessa linea (retta) con una velocità uniforme. E quand'egli accordasse, come dice, la metamorfosi dei pensieri, per lo meno occorrerebbe che il passaggio che io stabilisco da un pensiero a un altro implicasse qualche ragione di affinità. Riconosco che queste obiezioni sono fondate e me ne valgo io stesso per spiegare il mio sistema. Lo stato dell'*anima*, come quello dell'*atomo*, è uno stato di cangiamento, una tendenza: l'atomo tende a cambiar luogo, l'anima a cambiar pensiero: l'uno e l'altra si modificano nel modo più semplice ed uniforme che il loro stato permetta. Donde proviene, mi si dirà, che v'è tanta semplicità nel cangiamento dell'*atomo* e tanta varietà nei cangiamenti dell'*anima*? La ragione è che l'atomo (come lo si suppone, benchè nulla di simile esista in natura), pur costando di parti, non ha nulla che determini una varietà nella sua tendenza, perchè si suppone che le relazioni di quelle parti non mutano; nel mentre che l'anima, pur essendo indivisibile, racchiude una tendenza composta, cioè a dire una pluralità di pensieri presenti, ciascuno dei quali tende a un cangiamento particolare, in conformità del proprio contenuto, e che risiedono in essa tutti insieme, in virtù del rapporto essenziale che l'anima ha con tutte le altre cose del mondo. La mancanza di questo rapporto bandisce gli atomi di Epicuro

dalla natura. Infatti non v'è cosa individuale che non debba esprimere tutte le altre; cosicchè l'anima, riguardo alla varietà delle sue modificazioni, dev'essere paragonata all'universo, che essa rappresenta dal suo punto di vista, ed anche in qualche modo a Dio, di cui rappresenta finitamente l'infinità, per la sua percezione confusa ed imperfetta dell'infinito, meglio che ad un atomo materiale. E la ragione del cangiamento dei pensieri nell'anima è identica a quella del cangiamento delle cose nell'universo che essa rappresenta. Infatti le ragioni meccaniche, che sono sviluppate nei corpi, sono riunite, e per così dire, concentrate nelle anime o entelechie, e vi trovano anche la loro fonte. È vero che tutte le entelechie non sono, come l'anima nostra, immagini di Dio, non essendo tutte create per far parte d'una società o d'uno Stato di cui egli sia il capo; ma esse sono sempre immagini dell'universo; sono mondi in iscorcio, a modo loro; sono semplicità feconde; sono unità di sostanza, ma virtualmente infinite, per la moltiplicità delle loro modificazioni; sono centri che esprimono una circonferenza infinita. Ed è necessario che siano tali, come altra volta ho spiegato in alcune lettere scambiate con Arnaud. Nè la loro durata deve ingenerare perplessità maggiori della durata degli atomi dei Gassendisti. Del resto, come Socrate, nel *Fedone* di Platone, ha notato, parlando di un uomo che si gratta, che non v'è spesso dal piacere al dolore che un passo, *extrema gaudii luctus occupat*, non bisogna stupirsi di questo passaggio; a volte sembra che il piacere non sia che un composto di piccole percezioni, ciascuna delle quali, se fosse grande, sarebbe un dolore.

Il Bayle riconosce già che ho cercato di rispondere a una buona parte delle sue obiezioni: così egli ammette che nel sistema delle cause occasionali Dio dev'essere esecutore delle sue leggi, mentre che nel nostro è l'anima; però obietta che l'anima non ha strumenti per una tale esecuzione. Rispondo ed ho risposto che ne ha: sono i suoi pensieri attuali, da cui nascono i successivi; e si può dire che nell'anima, come altrove da per tutto, il presente è gravido dell'avvenire.

Credo che il Bayle, e con lui tutti i filosofi, m'accorderà che i nostri pensieri non sono semplici, e che, quanto a certi pensieri, l'anima può da se stessa passare dall'uno all'altro: come quando va dalle premesse alla conclusione, o dal fine ai mezzi. Il R. P. Malebranche ammette anch'egli che l'anima abbia delle azioni interne volontarie. Ora, quale ragione può esservi di negare che ciò abbia luogo per tutti i pensieri dell'anima? Forse è perchè s'è creduto che i pensieri confusi differiscono *toto genere* dai distinti, mentre invece essi sono soltanto meno distinti e meno sviluppati, a cagione della loro molteplicità. In base a ciò sono stati attribuiti al corpo in modo così esclusivo certi movimenti, a buon diritto chiamati involontarii, da credersi che ad essi nulla corrisponda nell'anima; e reciprocamente s'è creduto che certi pensieri astratti non sono affatto rappresentati nel corpo. Ma si sbaglia nell'un caso e nell'altro, come suole accadere in siffatte distinzioni, perchè non vi si tien conto che di quello che salta più all'occhio. I più astratti pensieri hanno bisogno di qualche gioco d'immagini; e quando si riflette sulla natura dei pensieri confusi, che accompagnano sempre i più distinti che possiamo avere, si riconosce che essi racchiudono sempre l'infinito — e non soltanto quel che avviene nel corpo, ma, per mezzo di esso, anche quello che accade altrove —; e che giovano al nostro fine assai più delle legioni di sostanze, di cui il Bayle parla come di uno strumento che sembrava necessario al compimento delle funzioni che io attribuisco all'anima. Questa ha, è vero, quelle legioni al suo servizio, ma non nel suo interno. Invece, dalle sue percezioni presenti, insieme con la loro regolare tendenza al cangiamento, si forma quell'intavolatura musicale che fa la sua lezione. Però, dice il Bayle, non sarebbe necessario che l'anima conoscesse (distintamente) l'ordine delle note e vi pensasse (quindi) attualmente? Io rispondo di no; le basta di possederle racchiuse nei suoi pensieri confusi; altrimenti ogni entelechia sarebbe Dio. Infatti Dio esprime, in modo del tutto distinto e preciso, insieme il possibile e l'esistente, il passato, il presente e il futuro: egli è

la fonte universale d'ogni cosa, e le monadi create l'imitano per quel tanto ch'è consentito alle creature il farlo. Egli le ha create fonti dei loro fenomeni, aventi dei rapporti con tutte le cose, in modo, per altro, più o meno distinto, a seconda del grado di perfezione di ciascuna di quelle sostanze. Dove n'è l'impossibilità? Io vorrei vedere qualche argomento positivo, che portasse a qualche contradizione o all'opposizione con qualche verità dimostrata. Dire che la cosa è sorprendente non sarebbe un'obiezione. Al contrario, tutti quelli che ammettono delle sostanze immateriali, indivisibili, accordano loro una quantità di percezioni in una volta, ed una spontaneità nei loro ragionamenti ed atti volontarii: io non fo altro che estendere la spontaneità ai pensieri confusi e involontarii, e mostrare che è loro natura implicare dei rapporti con tutto ciò che è al di fuori. Come provare che questo non può essere, o ch'è necessario che ci sia noto distintamente tutto quello che è in noi? Non è forse vero, che non potremmo ricordar sempre anche ciò che sappiamo, e che ce ne ricordiamo tutt'a un tratto, se una lieve occasione suscita la reminiscenza? E non è possibile ancora che vi siano nella nostra anima tante varietà di cui non possiamo impadronirci d'un sùbito? Altrimenti l'anima sarebbe un Dio, mentre le basta d'essere un piccolo mondo, che si rivela scevro di disordini quanto il grande, allorchè si considera che v'è una spontaneità nel confuso non meno che nel distinto. Ma si ha ragione di chiamare, in un altro senso, perturbazioni (con gli antichi), o passioni, i pensieri confusi, in cui v'è dell'involontario e dell'incognito; e non senza motivi, nel linguaggio comune, le si attribuisce alla lotta tra il corpo e lo spirito, poichè i nostri pensieri confusi rappresentano il corpo o la carne e fanno la nostra imperfezione.

Siccome avevo già altra volta esposto nei suoi tratti essenziali questa teoria, che cioè le percezioni confuse racchiudono tutto quello che è al di fuori, e implicano infiniti rapporti, il Bayle dopo averla riportata, non la respinge. Anzi egli dice che quest'ipotesi, quando sarà ben

sviluppata, è il vero mezzo per risolvere tutte le difficoltà; e mi fa l'onore d'esprimermi la sua speranza che io risolverò fondatamente quelle formulate da lui. Quand'anche egli non l'avesse detto che per gentilezza, io non avrei mancato di rivolgere lo stesso, a un tal fine, i miei sforzi; e credo di non averne trascurata alcuna: che, se qualcosa ho tralasciato, senza cercare di rispondervi, vuol dire che non ho potuto capire in che consistesse la difficoltà che mi si voleva opporre; ciò che talvolta, nel rispondere, mi procura il maggior disagio. Avrei desiderato sapere per qual ragione si crede che quella molteplicità di perfezioni che io suppongo in una sostanza indivisibile non possa aver luogo; poichè io credo che quand'anche l'esperienza e l'opinione comune non attestassero una grande varietà nella nostra anima, sarebbe permesso supporla. Non è una prova d'impossibilità il dire soltanto che non si potrebbe concepire tale cosa o tal'altra, quando non s'indica in che essa urta la ragione; e quando la difficoltà è nell'immaginazione e non già nell'intelletto.

Si prova piacere nell'aver che fare con un avversario tanto giusto e nello stesso tempo tanto profondo quanto il Bayle, che rende giustizia in tal modo, da prevenire spesso le risposte, come egli ha fatto, notando che la mia teoria che considera la costituzione primitiva di ogni spirito come differente da quella d'ogni altro, non deve parer più straordinaria di quella dei Tomisti, che sostengono, col loro Maestro, la diversità specifica di tutte le intelligenze separate. Sono ben lieto d'essere d'accordo in ciò con lui, perchè in qualche parte ho anch'io allegato la stessa autorità. Però, conforme alla mia definizione della specie, io non chiamo specifica quella differenza; poichè, siccome, secondo me, due individui non si rassomigliano mai perfettamente, bisognerebbe dire che due individui non sono mai della stessa specie; ciò che non sarebbe un parlar preciso [1].

(1) Si tralascia l'ultima parte dello scritto, che contiene notizie di non grande interesse.

BRANI

DELLA CORRISPONDENZA TRA LEIBNIZ E ARNAULD (1)

1687 (2).

LEIBNIZ AD ARNAULD.

. . . .

Io non credo che s'incontri difficoltà in ciò che ho detto, che cioè l'anima esprime più distintamente (*coeteris paribus*) quel che appartiene al suo corpo; infatti essa esprime tutto l'universo in un certo senso, e, particolarmente, secondo il rapporto degli altri corpi col suo; ma d'altra parte non potrebbe esprimere ugualmente tutte le cose, perchè allora non vi sarebbero più distinzioni tra le anime. Però di qui non segue che essa debba appercepire perfettamente ciò che avviene nelle parti del suo corpo, perchè vi sono dei gradi nei rapporti tra quelle stesse parti, le quali, allo stesso modo che le cose esteriori, non sono tutte egualmente espresse. La lontananza di quelle è bilanciata dalla piccolezza o da altro impedimento di queste: Talete vede gli astri, egli che non vede il fossato innanzi ai suoi piedi.

I nervi e le membrane sono parti per noi più sensibili delle altre, e forse solo per mezzo loro noi appercepiamo le altre; il che avviene, plausibilmente, perchè i movimenti dei

---

(1) Antonio Arnauld (o « Arnaud », come suole scrivere il L.), detto anche il grande Arnauld, celebre giansenista, n. a Parigi nel 1612, m. a Liegi nel 1694, dopo una vita agitatissima. Le sue principali opere filosofiche sono: *la Logica* (detta « Logica di Porto-Reale », alla quale collaborò anche il Nicole); il *Trattato delle vere e delle false idee*, diretto contro Malebranche ecc. Le opere complete dell'A. furono pubblicate a Losanna nel 1780 (42 voll. in 4°). [P. J.]

(2) La corrispondenza tra Leibniz e Arnauld va dal 1686 al 1690; la data del 1687, è quella delle lettere delle quali traduciamo alcuni brani.

nervi o degli umori che ne dipendono imitano meglio le impressioni e le confondono meno; ora, le espressioni più distinte dell'anima rispondono alle impressioni più distinte del corpo. Non già che i nervi agiscano sull'anima, a parlar metafisicamente, ma questa rappresenta lo stato di quelli, *spontanea relatione*. Bisogna ancora considerare che troppe cose avvengono nel nostro corpo perchè le si possano appercepire separatamente tutte; ma se ne avverte un certo risultato complessivo, a cui s'è abituati, e di cui non si potrebbero discernere i componenti a causa del gran numero di essi; come quando si sente da lungi il mormorio del mare non si discerne ciò che ciascuna onda produce, benchè ciascuna onda produca il suo effetto sulle nostre orecchie; ma quando avviene un mutamento notevole nel nostro corpo, l'avvertiamo subito, e meglio dei mutamenti del di fuori che non sono accompagnati da un mutamento notevole dei nostri organi.

Io non dico che l'anima conosca la puntura prima d'avere il sentimento di dolore, se non nel senso che essa conosce o esprime confusamente tutte le cose, secondo i principii già stabiliti; ma tale espressione che l'anima, benchè in modo oscuro e confuso, ha dell'avvenire anticipatamente, è la causa effettiva di ciò che le accadrà e della percezione più chiara che ne avrà dopo, quando l'oscuro sarà sviluppato, perchè lo stato futuro è una conseguenza del precedente.

Avevo detto che Dio ha creato l'universo in modo che l'anima e il corpo, agendo ciascuno secondo le proprie leggi, s'accordino nei fenomeni. Voi ritenete che ciò sia in armonia con l'ipotesi delle cause occasionali. Se ciò fosse, non ne sarei affatto adontato, e sono sempre molto lieto di trovar degli assenzienti; ma intravvedo la vostra ragione: secondo voi, cioè, siccome non posso dire che un corpo sia capace di muoversi da se stesso, e siccome l'anima non è la causa reale del movimento del braccio, e tanto meno il corpo, la causa ne dovrà essere Dio. Ma io la penso diversamente: ritengo che ciò che v'è di reale nello stato che si

chiama movimento proceda dalla sostanza corporea, così come il pensiero e la volontà procedono dallo spirito. Tutto avviene nella sostanza in conseguenza del primo stato che Dio le ha dato creandola, e, a parte il concorso straordinario, il concorso ordinario di Lui non consiste che nella conservazione della sostanza stessa, in modo conforme al suo stato precedente ed ai mutamenti che esso adduce. Pertanto si dice benissimo che un corpo spinge un altro, cioè che si verifica che un corpo non cominci ad avere una certa tendenza se non quando un altro che l'urta ne perde una proporzionale, secondo le leggi costanti che noi osserviamo tra i fenomeni. Ed in effetti, poichè i movimenti sono dei fenomeni reali anzichè degli esseri, un movimento come fenomeno è nel mio spirito, del pari che in quello degli altri, la conseguenza immediata o l'effetto d'un altro fenomeno; ma lo stato d'una sostanza non è la conseguenza immediata dello stato d'un'altra sostanza particolare.

Non oso dar per certo che le piante non abbiano anima, nè vita, nè forma sostanziale; infatti, benchè una parte dell'albero piantato o innestato possa produrre un albero della stessa specie, può darsi che vi sia una parte seminale che contenga già un nuovo vegetale, come può darsi che vi siano già degli animali viventi, benchè piccolissimi, nell'embrione degli animali, che potranno trasformarsi in un animale simile. — Io non oso dunque dar per certo che gli animali soli siano viventi e dotati d'una forma sostanziale. E può darsi che vi sia un'infinità di gradi nelle forme delle sostanze corporee.

Voi asserite che quelli che sostengono l'ipotesi delle cause occasionali, col dire che la mia volontà è la causa occasionale e Dio la causa reale del movimento del mio braccio, non pretendono che Dio operi nel tempo con un nuovo atto di volontà, sempre che io voglio alzare il mio braccio; ma con quell'atto unico della volontà eterna con cui egli ha voluto fare tutto ciò che ha preveduto necessario fare. Al che rispondo che si potrà dire con egual ragione che i miracoli stessi non

si producono per una nuova volontà di Dio, essendo conformi al suo disegno generale; ed io ho già notato nelle lettere precedenti che ogni volontà di Dio racchiude tutte le altre, ma con qualche ordine di priorità. Ora, se intendo bene l'opinione degli autori delle cause occasionali, essi introducono un miracolo, che non è meno tale, per il fatto che è continuo. Infatti mi pare che il concetto del miracolo non consiste nella rarità. Mi si dirà che Dio in quel sistema non opera che secondo una regola generale, e quindi senza miracolo; ma io non accordo quella conseguenza, e credo che Dio possa farsi delle regole generali riguardo agli stessi miracoli: per esempio, se Dio avesse preso la risoluzione di dare la sua grazia immediatamente, o di fare un'altra azione di quella natura, tutte le volte che si verificasse un certo caso; tale azione, benchè ordinaria, non cesserebbe d'essere un miracolo. Certo, gli autori delle cause occasionali potranno dare un'altra definizione del termine, ma pare che, secondo l'uso, il miracolo differisca interiormente e sostanzialmente da una azione comune, e non per l'accidente esteriore d'una frequente ripetizione; e che, a dir proprio, Dio faccia un miracolo quando fa una cosa che sorpassa le forze ch'egli ha dato alle creature e che conserva in esse. Per esempio, se Dio facesse in modo che un corpo, messo in movimento circolare per mezzo di una fionda, continuasse a muoversi liberamente in linea circolare, una volta liberato dalla fionda, e non più spinto o trattenuto da checchessia, sarebbe un miracolo, perchè il corpo, secondo le leggi della natura, dovrebbe continuare in linea retta per la tangente; e se Dio decretasse che ciò dovesse accader sempre, egli farebbe dei miracoli naturali, non potendo quel movimento essere spiegato da qualcosa di più semplice. Così egualmente, se il persistere nel moto sorpassa la forza dei corpi, bisogna dire, secondo il concetto comune, che la continuazione del movimento è un vero miracolo, laddove io credo che la sostanza corporea abbia la forza di continuare i suoi mutamenti, secondo le leggi che Dio ha posto nella sua natura e che vi conserva. E, per farmi meglio comprendere, io credo che le azioni degli

spiriti non mutino proprio niente nella natura dei corpi, nè i corpi in quella degli spiriti, e nemmeno Dio vi muti nulla, a occasione di entrambi, se non quando fa un miracolo; e, secondo me, le cose sono talmente concertate, che mai uno spirito vuole efficacemente alcunchè, se non quando il corpo è pronto a farlo in virtù delle proprie leggi e forze; mentre, secondo gli autori delle cause occasionali, Dio muta le leggi dei corpi ad occasione dell'anima e *vice versa*. Ecco la differenza essenziale tra le nostre teorie. Quindi, secondo me, non ci si deve dar pensiero del modo con cui l'anima può dare qualche movimento o qualche nuova determinazione agli spiriti animali, perchè in realtà essa non ne dà mai loro, in quanto non v'è alcuna proporzione tra uno spirito e un corpo, e nulla che possa determinare, secondo una legge certa, qual grado di velocità uno spirito darà a un corpo, o quale ne darebbe Dio a quel corpo ad occasione dello spirito; essendovi la stessa difficoltà nell'ipotesi delle cause occasionali e in quella dell'influenza reale dell'anima sul corpo e *vice versa*, per la mancanza di ogni connessione o fondamento di qualunque regola. E se si vuol dire, che l'anima, o Dio a occasione d'essa, cambia soltanto la direzione o determinazione del movimento e non la forza ch'è nei corpi, come pare che intenda Cartesio, non sembrandogli probabile che Dio violi ogni momento, ad occasione delle [1] volontà degli spiriti, la legge generale della natura, per cui la stessa forza deve sussistere: io rispondo che sarà ancora abbastanza difficile spiegare quale connessione vi può essere tra i pensieri dell'anima e i lati o gli angoli della direzione dei corpi; ed inoltre che v'è ancora nella natura un'altra legge generale, di cui Cartesio non s'è accorto affatto, e che non è meno notevole, cioè che la stessa determinazione o direzione totale deve sempre sussistere; infatti io trovo che, se si conduce una qualunque linea retta, per esempio da oriente in occidente, per

(1) Nei testi francesi si trovano qui alcuni punti sospensivi, per indicare che la parola corrispondente del Leibniz è inintelligibile; noi ne abbiamo fatto di meno, perchè ci pare che il senso corra lo stesso.

un punto dato, e se si calcolano tutte le direzioni di tutti i corpi del mondo, in quanto essi avanzano o retrocedono secondo linee parallele a quella linea, la differenza tra le somme delle quantità di tutte le direzioni orientali e di tutte le direzioni occidentali si trova sempre la stessa, sia tra certi corpi particolari, se si suppone che essi soli abbiano, in un momento dato, relazione tra loro, sia riguardo a tutto l'universo, dove la differenza è sempre zero, perchè tutto è perfettamente bilanciato, e le direzioni orientali ed occidentali sono nell'universo perfettamente eguali; e se Dio fa qualcosa contro tale regola, è un miracolo.

È dunque infinitamente più ragionevole e più degno di Dio supporre ch'egli ha creato fin da principio la macchina del mondo in tal modo, che senza violare ogni momento le due grandi leggi della natura, cioè quella della forza e quella della direzione, e invece seguendole perfettamente (salvo il caso dei miracoli), si verifica con precisione che il meccanismo dei corpi sia pronto a funzionare da sè a dovere, nel momento che l'anima ha una volontà o un congruo pensiero, che a sua volta essa non ha acquistato se non in conformità degli stati precedenti dei corpi; e che quindi l'unione dell'anima con la macchina del corpo e con le parti ingredienti, e l'azione dell'una sull'altro non consistano che in quella concomitanza, la quale indica la saggezza mirabile del creatore molto più che ogni altra ipotesi; nè si potrebbe sconvenire che questa qui sia almeno possibile, e che Dio sia un artefice abbastanza grande per attuarla; dopo di che si giudicherà facilmente che essa è la più probabile, essendo la più intelligibile, e tale che taglia d'un colpo tutte le difficoltà; per non dir nulla delle azioni criminose, dove sembra più plausibile non far concorrere Dio, tranne che con la sola conservazione delle forze create.

Infine, per servirmi d'un paragone, dirò che il caso di quella concomitanza che io sostengo, è simile a quello di parecchie differenti bande di musici o di cori, che eseguono separatamente le loro parti, e son disposti in modo che non si veggono l'un l'altro, anzi, che non si sentono affatto: essi

possono nondimeno accordarsi perfettamente, seguendo solo le loro note, e ciascuno le proprie note, di modo che chi le ascolta tutte, vi trova un'armonia meravigliosa e molto più sorprendente che se vi fosse una connessione tra loro. E potrebbe anche darsi che qualcuno, trovandosi dalla parte di uno di quei due cori, giudicasse, da quello, ciò che fa l'altro e ne prendesse una tale abitudine (specialmente supposto ch'egli potesse sentire il suo senza vederlo e veder l'altro senza sentirlo) che, supplendovi la sua immaginazione, egli non pensasse più al coro dove si trova, ma all'altro, o non prendesse il suo che per un'eco dell'altro, attribuendo, a quello in cui si trova, solo certi intermezzi, nei quali le norme della sinfonia, per mezzo delle quali egli giudica l'altro, non appaiono affatto; ovvero attribuendo al proprio certi movimenti ch'egli fa eseguire dal suo canto secondo certi disegni, e credendo che siano imitati dagli altri, per l'analogia che trova nel carattere della sinfonia; senza sapere che quelli che si trovano dall'altro lato fanno anche in ciò qualcosa di corrispondente, secondo i loro proprii disegni.

Pertanto io non disapprovo affatto che gli spiriti siano detti cause occasionali, e magari in qualche modo reali di certi movimenti dei corpi; infatti, quanto alle risoluzioni divine, ciò che Dio ha preveduto e prestabilito relativamente agli spiriti è stato un'occasione per fargli regolare conformemente i corpi fin da principio, affinchè s'accordassero tra loro, secondo le leggi e le forze ch'egli darebbe loro; e, siccome lo stato dell'uno è una conseguenza immancabile — benchè spesso contingente e magari libera — dell'altro, si può dire che Dio fa in modo che vi sia una connessione reale, in virtù del concetto generale delle sostanze, secondo cui esse si esprimono tutte perfettamente tra loro; ma tale connessione non è immediata, non essendo fondata che su quello che Dio ha fatto, creandole.

Se la mia opinione che la sostanza richiede una vera unità non fosse fondata che sopra una definizione da me escogitata contro l'uso comune, non si tratterebbe che di una disputa verbale; ma, oltre che i filosofi volgari hanno preso

quel termine quasi nello stesso senso, *distinguendo unum per se et unum per accidens, formamque substantialem et accidentalem, mixta imperfecta et perfecta, naturalia et artificialia;* io considero le cose in molto più alto, senza preoccuparmi dei termini: io credo che, dove non vi sono che esseri per aggregazione, non vi saranno neppure esseri reali; infatti ogni essere per aggregazione suppone degli esseri dotati d'una vera unità, perchè esso non ha la sua realtà che da quella degli esseri di cui consta; di modo che non ne avrà affatto, se ciascun essere di cui è composto è ancora un essere per aggregazione; ovvero bisognerà ancora cercare un altro fondamento della sua realtà (che se si deve continuare a cercarlo per questa via) non potrà mai trovarsi [1]. Io accordo, Signore, che in tutta la natura corporea non vi sono che macchine (spesso animate), ma non accordo che non vi siano che aggregati di sostanze: se vi sono aggregati di sostanze, occorre proprio che vi siano delle vere sostanze di cui tutti gli aggregati risultino. Bisogna dunque venire necessariamente o ai punti matematici, onde alcuni autori compongono l'estensione, o agli atomi d'Epicuro e del Cordemoy (cose che voi

---

(1) In uno scritto precedente del Leibniz (abbozzo d'una lettera all'Arnauld) si trova a questo proposito, un passo importante, che qui riferiamo: «... si può inferire che la sostanza corporea non consiste nell'estensione o nell'indivisibilità; infatti mi si riconoscerà che due corpi, lontani l'uno dall'altro, non sono realmente una sostanza; supponiamo ora che s'accostino per comporre un quadrato: il solo contatto li farà diventare una sostanza? Non lo credo. Ora, ciascuna massa estesa può essere considerata come composta di due o di mille altre; il contatto non dà che l'estensione. Così non si troverà mai un corpo che si possa dire veramente una sostanza. Sarà sempre un aggregato di parecchi corpi; anzi non sarà un essere reale, perchè le parti che lo compongono saranno sempre soggetti alla stessa difficoltà, e perchè non si addiviene mai a un essere reale con gli esseri per aggregazione, non avendo essi che quel tanto di realtà che v'è nei loro ingredienti. Donde segue che la sostanza di un corpo, se ne ha una, dev'essere indivisibile: la si chiami anima o forma, questo non m'interessa. Ma anche il concetto generale della sostanza individuale prova la stessa cosa. L'estensione è un attributo che non potrebbe costituire un essere compiuto; da essa non si potrebbe trarre alcuna azione o mutamento: essa esprime solo uno stato presente, ma per nulla il futuro e il passato, come deve fare il concetto d'una sostanza. Quando due triangoli si trovano uniti, non si potrebbe inferire in che modo è avvenuta una tale unione. Infatti questo può essere avvenuto in più modi, ma tutto ciò che può avere parecchie cause non è mai un essere compiuto ».

respingete con me), ovvero bisogna dire che non v'è alcuna realtà nei corpi; o infine riconoscere alcune sostanze che abbiano una vera unità. Ho già detto in un'altra lettera che il composto dei diamanti del Gran-Duca e del Gran-Mogol si può chiamare un paio di diamanti; ma non sarà che un essere fittizio, e quando si avvicinerà l'un diamante all'altro, sarà un essere d'immaginazione o di percezione, cioè a dire un fenomeno; infatti il contatto, il movimento comune, il concorso a uno stesso disegno non mutano niente dell'unità sostanziale. È vero che c'è ora più, ora meno fondamento di supporre che più cose ne facciano una sola, proporzionalmente alla connessione che presentano; ma ciò non serve che ad abbreviare i nostri pensieri ed a rappresentare i fenomeni.

Sembra ancora, che ciò che fa l'essenza d'un essere per aggregazione non sia che una maniera d'essere di quelli ond'è composto; per esempio, ciò che fa l'essenza d'un esercito non è che una maniera d'essere degli uomini che lo compongono. Quella maniera d'essere suppone dunque una sostanza, la cui essenza non sia una maniera d'essere d'una sostanza. Ogni macchina così suppone qualche sostanza nei pezzi di cui è fatta: non v'è pluralità senza vera unità. Per tagliar corto, io ritengo come un assioma questa proposizione identica, che non è diversificata che dall'accento, cioè: quello che non è veramente *un* essere [1], non è nemmeno veramente un *essere*. Si è sempre creduto che l'uno e l'essere siano cose reciproche. Altra cosa è l'essere, altra gli esseri; ma il plurale suppone il singolare, e là dove non v'è un essere, vi saranno ancor meno più esseri. Che si può dire di più chiaro? Io ho dunque creduto che mi sarebbe permesso distinguere gli esseri aggregati dalle sostanze, poichè quegli esseri non hanno che nel nostro spirito la loro unità, la quale si fonda sui rapporti o modi delle vere sostanze. Se una macchina è una sostanza, un circolo d'uomini

(1) Conserviamo il giuoco di parole, benchè meno chiaro in italiano che nel testo; *un* essere = essere uno.

che si prendono per mano sarà anch'esso tale, così pure un esercito, e infine ogni moltitudine di sostanze.

Non dico che non vi sia nulla di sostanziale e soltanto apparenza nelle cose che non hanno una vera unità; infatti io accordo che esse hanno sempre tanto di realtà o di sostanzialità quanto di unità effettiva c'è in quello che entra nella loro composizione.

Voi obiettate che potrà appartenere all'essenza del corpo il non avere una vera unità; ma apparterrà allora all'essenza del corpo l'essere un fenomeno, sprovvisto d'ogni realtà, come sarebbe un sogno regolato; perchè i fenomeni, allo stesso modo dell'arcobaleno o d'un mucchio di pietre, sarebbero del tutto immaginarii, se non fossero composti di esseri aventi una vera unità.

Voi dite di non vedere quel che m'induce ad ammettere forme sostanziali o meglio sostanze corporee dotate d'una vera unità; ma è perchè io non concepisco alcuna realtà senza una vera unità. E per me il concetto della sostanza singolare implica conseguenze incompatibili con un essere per aggregazione; io concepisco nella sostanza delle proprietà che non potrebbero essere spiegate con l'estensione, la figura e il movimento. Inoltre non v'è nei corpi nessuna figura esatta e decisa, a causa della suddivisione attuale del continuo all'infinito; e il movimento, in quanto non è che una modificazione dell'esteso e un mutamento di distanza, implica qualcosa d'immaginario, di modo che non si potrebbe determinare a qual soggetto esso appartenga, tra quelli che cambiano, se non si facesse ricorso alla forza che è causa del movimento, e che risiede nella sostanza corporea. Riconosco che non si ha bisogno di far menzione di quelle sostanze e qualità per ispiegare i fenomeni particolari; ma non si ha bisogno maggiore d'esaminare il concorso di Dio, la composizione del continuo, il pieno e mille altre cose. Si possono spiegare meccanicamente, lo riconosco, le particolarità della natura, ma ciò è possibile dopo aver riconosciuti o supposti i principii della stessa meccanica, che non si potrebbero stabilire *a priori*, se non con ragionamenti metafisici; e le stesse difficoltà *de compositione*

continui non si risolveranno mai, finchè si considererà l'estensione come costituente la sostanza dei corpi, e finchè noi saremo imbarazzati dalle nostre chimere.

Io credo che voler concentrare quasi nell'uomo soltanto la vera unità o sostanza, significa esser tanto ristretti in metafisica quanto erano in fisica quelli che racchiudevano l'universo in una palla. Ma, essendo le vere sostanze tante espressioni di tutto l'universo, preso in un certo senso, e tante duplicazioni delle opere divine, è conforme alla grandezza ed alla beltà delle opere di Dio, che quelle sostanze non s'impediscano scambievolmente di fare in questo universo quanto è possibile, e quanto le ragioni superiori permettono. L'ipotesi dell'estensione nuda e cruda distrugge tutta quella meravigliosa varietà; la sola massa (se fosse possibile concepirla) è tanto al di sotto d'una sostanza, che è percezione e rappresentazione di tutto l'universo secondo il suo punto di vista e secondo le impressioni (o meglio i rapporti) che il suo corpo riceve mediatamente od immediatamente da tutti gli altri, quanto un cadavere è al di sotto d'un animale vivente, o meglio, quanto una macchina è al di sotto d'un uomo. Dipende anche di qui, che le linee dell'avvenire si formano anticipatamente, e che le tracce del passato si conservano per sempre in ogni cosa, e che la causa e l'effetto si corrispondono esattamente fin nel dettaglio della minima circostanza, benchè ogni effetto dipenda da un'infinità di cause, ed ogni causa produca un'infinità di effetti; il che non sarebbe possibile ottenere, se l'essenza del corpo consistesse in una certa determinata figura o movimento o modificazione dell'esteso. Nella natura quindi non ve n'è affatto: a rigore tutto è indefinito riguardo all'estensione; e se ne attribuiamo ai corpi, non si tratta che di fenomeni e di astrazioni; il che mostra come si è incorso in errore in tale materia, per non aver fatto queste riflessioni tanto necessarie a riconoscere i veri principii, e ad avere una giusta idea dell'universo. E a me pare che vi sia altrettanto pregiudizio nel non entrare in quest'ordine d'idee così ragionevole, quanto ve n'è nel non riconoscere la grandezza del mondo, la suddivisione all'infinito

e le spiegazioni meccaniche della natura. Si sbaglia nel concepire l'estensione come un concetto primario, senza intendere il vero concetto della sostanza e dell'azione, allo stesso modo che si sbagliava un tempo nel contentarsi di considerare le forme sostanziali all'ingrosso, senza entrare nel dettaglio delle modificazioni dell'esteso.

La pluralità delle anime (a cui non attribuisco perciò sempre il piacere o il dolore) non deve preoccuparci più di quella degli atomi dei Gassendisti, che sono indistruttibili quanto le anime. Al contrario, è una perfezione della natura l'averne molte, perchè un'anima, o anche una sostanza animata, è infinitamente più perfetta d'un atomo, che è senza alcuna varietà o suddivisione, mentre che ogni cosa animata contiene un mondo di diversità in una vera unità. Ora, l'esperienza è favorevole a quella pluralità delle cose animate. Si trova che ve n'è una quantità prodigiosa in una goccia d'acqua imbevuta di polvere;... e se quegli animali hanno delle anime, bisognerà dire di esse quel che probabilmente può dirsi degli animali stessi, cioè che sono state già vive fin dalla creazione del mondo e tali saranno fino alla fine; inoltre che, siccome la generazione non è, a quanto pare, che un mutamento, il quale consiste nell'accrescimento, la morte non sarà che un mutamento, nel senso della diminuzione, che fa sommergere l'animale in un mondo, e tra piccole creature, dove vi sono percezioni più limitate, finchè l'ordine forse lo chiama a tornar sul teatro. Gli antichi hanno errato nell'introdurre le trasmigrazioni delle anime invece delle trasformazioni dello stesso animale conservante sempre la stessa anima; essi hanno posto *metempsychoses pro metaschematismis*. Ma, o gli spiriti non sono soggetti a tali rivoluzioni, o bisogna che quelle rivoluzioni dei corpi servano all'economia divina in rapporto agli spiriti. Dio li crea quando n'è tempo e li distacca dal corpo (almeno dal corpo grossolano) con la morte, perchè essi debbono sempre conservare le loro qualità morali e la loro reminiscenza, per essere cittadini perpetui di quella repubblica universale perfettissima, di cui Dio è il monarca; la quale non potrebbe perdere alcuno dei suoi membri, e le

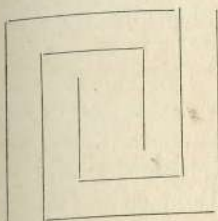
cui leggi sono superiori a quelle dei corpi. Riconosco che il corpo preso a parte, senza l'anima, non ha che una unità d'aggregazione; ma la realtà che gli resta proviene dalle parti che lo compongono e che conservano la loro unità sostanziale a causa degli innumerevoli corpi viventi che vi sono racchiusi.

Pertanto, benchè possa accadere che un'anima abbia un corpo composto di parti animate da anime a sè, l'anima o forma del tutto non è perciò composta delle anime o forme delle parti. Per ciò che concerne un insetto che vien tagliato in due, non è necessario che le due parti restino animate, benchè rimanga loro qualche movimento. Almeno, l'anima dell'insetto intero non resterà che da un sol lato, e, come nella formazione e nell'accrescimento dell'insetto l'anima si trovava fin dal principio in una certa parte già vivente, essa resterà ancora, dopo la distruzione dell'insetto, in una certa parte ancora vivente, che sarà sempre tanto piccola quanto occorre per essere al coperto dall'azione di chi lacera o dissipa il corpo di quell'insetto; senza che vi sia bisogno d'immaginare coi Giudei un piccolo osso d'una durezza invincibile, dove l'anima si salvi.

Son d'accordo che vi siano dei gradi nell'unità accidentale; che una società regolata abbia maggiore unità d'una calca confusa, e che un corpo organizzato, od anche una macchina, abbia maggiore unità d'una società, cioè a dire che torni meglio concepirli come una sola cosa, perchè v'è maggior rapporto tra gl'ingredienti; ma in fondo tutte queste unità non ricevono la loro integrazione che dai pensieri e dalle apparenze, come i colori e gli altri fenomeni che non si cessa di chiamar reali. La tangibilità d'un mucchio di pietre o d'un blocco di marmo non ne prova la realtà sostanziale meglio che la visibilità d'un arcobaleno non provi la propria; e come nulla v'è di così solido che non abbia un grado di fluidità, può darsi che quel blocco di marmo non sia che un ammasso d'una infinità di corpi viventi, come è un lago pieno di pesci, benchè quegli animali ordinariamente non si distinguano ad occhio nudo che nei corpi mezzo imputriditi; si può dunque dire di quei composti e di altrettali cose ciò che

Democrito ne diceva con molta ragione: *esse opinione, lege*, νόμῳ. E Platone è della stessa idea, riguardo a tutto ciò che è puramente materiale. Il nostro spirito nota o concepisce alcune vere sostanze che hanno certi modi, questi modi implicano rapporti con altre sostanze, dal che lo spirito prende occasione di unirli insieme nel pensiero e di porre un nome valido per tutte quelle cose insieme, il che serve alla comodità del ragionamento; ma non bisogna lasciarsene ingannare, e farne tante sostanze od esseri veramente reali; questo è degno di coloro che si fermano alle apparenze, o fanno di tutte le astrazioni dello spirito altrettante realtà, e concepiscono il numero, il tempo, il luogo, il movimento, la figura, le qualità sensibili, come tanti esseri a parte. Invece io ritengo che non si potrebbe meglio rimettere in piedi la filosofia e ridurla a qualcosa di preciso, che col riconoscere soltanto sostanze, o esseri compiuti, dotati d'una vera unità nei loro differenti stati che si susseguono; tutto il resto non è che fenomeni, astrazioni o rapporti.

Non si troverà mai nulla di sì regolato, da fare una vera sostanza di più esseri per aggregazione; per esempio, se le parti che tendono a uno stesso piano sono più proprie a comporre una vera sostanza che non quelle che si toccano, tutti gli ufficiali della compagnia delle Indie olandesi costituiranno una sostanza reale, molto meglio d'un mucchio di pietre; ma il piano comune è forse altro che una rassomiglianza, ovvero un ordine di azioni e passioni che il nostro spirito nota nelle cose differenti? Che, se si vuol preferire l'unità per contatto, si troveranno altre difficoltà. I corpi solidi forse non hanno le loro parti unite che dalla pressione dei corpi circostanti; essi non hanno unione maggiore d'un monticello di sabbia, *arena sine calce*. Più anelli allacciati per fare una catena, perchè comporrebbero una sostanza vera e propria più che se avessero delle aperture per potersi slacciare l'uno dall'altro? Può darsi che neppur una delle parti della catena tocchi l'altra o la chiuda in alcun modo, e che nondimeno esse siano così allacciate tra loro, che, a meno che non le si prenda per un certo verso, non le s

potrebbe separare, come nell'unita figura; si dirà, in questo caso, che la sostanza del composto di queste cose è quasi in sospeso, e dipende dalla destrezza di chi vorrà in avvenire separarle? Finzioni dello spirito dovunque, e, finchè non si discernerà ciò che è veramente un essere compiuto o una sostanza, non si avrà nulla a che sia possibile fermarsi: là sta l'unico mezzo per stabilire principii solidi e reali. In conclusione, niente si deve dar per certo senza fondamento; spetta dunque a coloro che foggiano esseri e sostanze senza una vera unità, di provare che in essi c'è realtà maggiore di quella che noi abbiamo loro attribuito; ed io aspetto che mi si dia il concetto d'una sostanza o d'un essere che possa comprendere tutte queste cose; dopo di che, e le parti, e forse ancora i sogni, vi potranno un giorno accampar pretese, a meno che non si diano limiti molto precisi a questo diritto di cittadinanza, che si vuole accordare agli esseri formati per aggregazione [1].

Leibniz ad Arnauld.

. . . .

Avevo detto che l'anima, esprimendo naturalmente tutto l'universo in un certo senso, e secondo il rapporto che gli altri corpi hanno col suo, e quindi esprimendo più immediatamente ciò che appartiene alle parti del suo corpo, deve, in virtù delle leggi del rapporto, che le sono essenziali, esprimere in modo particolare alcuni movimenti straordinarii delle parti del suo corpo; il che accade quando essa prova dolore. Al che voi rispondete di non avere l'idea chiara di ciò che io intendo col verbo esprimere: se con esso intendo

(1) Si omette la chiusa della lettera.

un pensiero, voi non mi accordate che l'anima abbia maggior pensiero e conoscenza del movimento della linfa nei vasi linfatici, che dei satelliti di Saturno; ma se intendo qualche altra cosa, non sapete (dite voi) di che si tratti, e quindi (supposto che io non possa darne spiegazione distinta) quel termine non gioverà in alcun modo a far conoscere come l'anima può darsi il sentimento del dolore; perchè bisognerebbe all'uopo (secondo voi) che essa conoscesse già che mi si punge, mentre invece essa non ha questa conoscenza che dal dolore che risente. Per rispondere a ciò, spiegherò il termine che voi ritenete oscuro, e l'applicherò all'obiezione che voi avete fatta. Una cosa esprime un'altra (nella mia terminologia) quando v'è un rapporto costante e regolato tra ciò che si può dire dell'una e dell'altra. È così che una proiezione di prospettiva esprime il suo piano geometrico. L'espressione è comune a tutte le forme, e costituisce un genere, di cui la percezione naturale, il sentimento animale e la conoscenza intellettuale sono delle specie. Nella percezione naturale e nel sentimento, basta che ciò ch'è divisibile e materiale, e che si trova diviso in più esseri, sia espresso o rappresentato in un solo essere indivisibile, o nella sostanza ch'è dotata d'una vera unità. Non si può affatto dubitare della possibilità d'una tale rappresentazione di più cose in una sola, perchè l'anima nostra ce ne fornisce un esempio. Ma tale rappresentazione è accompagnata da coscienza nell'anima ragionevole, ed allora la si chiama pensiero. Ora, questa espressione ha luogo dovunque, perchè ogni sostanza simpatizza con ogni altra e riceve qualche congruo cambiamento, in corrispondenza col minimo cambiamento che avviene in tutto l'universo; benchè quel cambiamento sia più o meno notevole, a seconda che gli altri corpi, o le loro azioni, abbiano maggiore o minore rapporto col nostro. Su questo punto, io credo, anche Cartesio avrebbe convenuto, perchè egli avrebbe accordato senza dubbio che, a causa della continuità e divisibilità di tutta la materia, il minimo movimento estende il suo effetto sui corpi vicini, e quindi di vicino in vicino all'infinito, ma con una proporzionale diminuzione; cosicchè il nostro corpo dev'essere

in qualche modo affettato dai mutamenti di tutti gli altri. Ora, siccome a tutti i movimenti del nostro corpo corrispondono certe percezioni o pensieri più o meno confusi nell'animo nostro, l'anima anch'essa avrà qualche pensiero di tutti i movimenti dell'universo, e secondo me, ogni altra anima o sostanza ne avrà qualche percezione o espressione. È vero che noi non appercepiamo distintamente tutti i movimenti del nostro corpo, come per esempio quello della linfa, ma (per servirmi d'un esempio che ho già usato), come è necessario che io abbia qualche percezione del movimento dell'onda sul lido per potere appercepire quel che risulta dall'unione delle onde, cioè quel gran rumore che si sente vicino al mare, così noi sentiamo anche qualche risultato confuso di tutti i movimenti che avvengono in noi; ma, essendo abituati a quel movimento interno, non ce ne accorgiamo distintamente e riflessivamente, se non quando v'è un'alterazione notevole, come al principio delle malattie. E sarebbe desiderabile che i medici si fermassero a distinguere più esattamente quelle specie di sentimenti confusi che abbiamo nel nostro corpo. Ora, siccome noi non appercepiamo gli altri corpi che per il rapporto che essi hanno col nostro, ho avuto ragione di dire che l'anima esprime meglio ciò che concerne il nostro corpo. Così non si conoscono i satelliti di Saturno o di Giove, che in seguito a un movimento che avviene nei nostri occhi. Credo che su tutto ciò un cartesiano sarebbe della mia opinione, tranne però, che io suppongo che vi siano attorno a noi altre anime oltre la nostra, alle quali attribuisco un'espressione o percezione inferiore al pensiero, mentre i cartesiani negano il sentimento alle bestie e non ammettono forme sostanziali all'infuori dell'uomo: il che non concerne affatto la questione che noi qui trattiamo, della causa del dolore. Si tratta ora dunque di sapere in che modo l'anima appercepisce i movimenti del suo corpo, poichè non si vede come spiegare per quali canali passa l'azione d'una massa estesa sopra un essere indivisibile. I cartesiani ordinarii confessano di non poter rendere ragione di questo passaggio; gli autori dell'ipotesi delle cause occasionali credono che sia « *nodus vindice*

dignus, cui Deus ex machina intervenire debeat »; per me, spiego la cosa con ragioni naturali. Dal concetto della sostanza o dell'essere compiuto in generale, che implica che sempre il suo stato presente sia una conseguenza naturale del precedente, segue che la natura di ciascuna sostanza singolare, e quindi d'ogni anima, è d'esprimere l'universo; essa è stata da principio creata in tal modo, che in virtù delle leggi proprie della sua natura le debba accadere d'accordarsi con ciò che avviene nei corpi, e particolarmente nel proprio; non bisogna dunque stupirsi che abbia la proprietà di rappresentarsi la puntura, quando questa giunge al suo corpo. E per completare la spiegazione su questa materia, siano:

Stato dei corpi al momento A	Stato dell'anima al momento A
Stato dei corpi al momento seguente B [puntura]	Stato dell'anima al momento B [dolore].

Come dunque lo stato dei corpi al momento B procede dallo stato dei corpi al momento A, egualmente B, stato dell'anima, è una conseguenza di A, stato precedente della stessa anima, secondo il concetto della sostanza in generale. Ora, gli stati dell'anima sono naturalmente ed essenzialmente delle espressioni degli stati corrispondenti del mondo, e particolarmente dei corpi che, in quel momento, loro son proprii; dunque, siccome la puntura fa parte dello stato del corpo al momento B, la rappresentazione o espressione della puntura, che è il dolore, farà anch'essa parte dell'anima al momento B; infatti, come un movimento procede da un altro movimento, egualmente una rappresentazione procede da un'altra rappresentazione, in una sostanza la cui natura è d'essere rappresentativa. Così occorre proprio che l'anima appercepisca la puntura, quando le leggi del rapporto richieggono che essa esprima più distintamente un mutamento più notevole delle parti del suo corpo. È vero che l'anima non appercepisce sempre distintamente le cause della puntura e del suo dolore futuro, quando sono ancora nascoste

nella rappresentazione dello stato *A*, come quando si dorme, o in ogni altro modo non si vede avvicinarsi la spilla; ma ciò è perchè i movimenti della spilla fanno in quel caso troppo piccola impressione; e benchè noi siamo già affettati in qualche modo da tutti quei movimenti e dalle rappresentazioni del nostro animo, e non abbiamo perciò in noi la rappresentazione o espressione delle cause della puntura, e per conseguenza la causa della rappresentazione della stessa puntura, cioè la causa del dolore; non li sapremmo discernere da tanti altri pensieri e movimenti se non quando divengono notevoli. L'animo nostro non fa riflessione che sui fenomeni più singolari, che si distinguono dagli altri; e non pensa distintamente a nessuno, quando pensa egualmente a tutti. Dopo di che non saprei indovinare dove si possa trovare la minima ombra di difficoltà, a meno che si neghi che Dio possa creare delle sostanze fatte fin dal principio in tal modo, che accade loro in virtù della loro natura propria d'accordarsi in séguito coi fenomeni di tutte le altre. Ora non v'è ragione plausibile per negare questa possibilità, e poichè vediamo che certi matematici rappresentano i movimenti dei cieli in una macchina (come quando

> Iura poli rerumque fidem legesque deorum
> Cuncta Syracusius transtulit arte senex,

ciò che oggi possiamo far molto meglio che non Archimede al suo tempo), perchè mai Dio, che li sorpassa infinitamente, non potrà da principio creare delle sostanze rappresentative, in modo che esprimano, con le loro proprie leggi, e secondo il mutamento naturale dei loro pensieri o rappresentazioni, tutto quello che deve accadere ad ogni corpo? Il che mi sembra non solo facile a concepire, ma ancora degno di Dio e della beltà dell'universo, e in qualche modo necessario, dovendo tutte le sostanze avere un'armonia e una connessione tra loro, e tutte dovendo esprimere in sè lo stesso universo, la causa universale, che è la volontà del loro creatore, e i decreti o leggi ch'egli ha stabilito per far sì che esse s'accordino tra loro il meglio possibile. Così quella corrispondenza

mutua delle diverse sostanze (che non potrebbero agire l'una sull'altra, a parlare nel rigore metafisico, e che nondimeno s'accordano come se agissero l'una sull'altra), è una delle più solide prove dell'esistenza di Dio, o d'una causa comune, che ciascun effetto deve sempre esprimere dal suo punto di vista e secondo la sua capacità. Altrimenti, i fenomeni degli spiriti differenti non si accorderebbero affatto tra loro, e vi sarebbero tanti sistemi quante sostanze; ovvero sarebbe un puro caso se qualche volta s'accordassero. Tutto il concetto che abbiamo del tempo e dello spazio è fondato su tale accordo; ma non la finirei mai, se dovessi spiegare á fondo tutto ciò che è connesso al nostro argomento. Pertanto ho preferito d'essere prolisso anzichè non spiegarmi a sufficienza [1].

---

(1) Si omette il resto della lettera.

SULLA DIMOSTRAZIONE CARTESIANA

DELL'ESISTENZA DI DIO, DEL R. P. LAMI

1701.

Ho già espresso altrove la mia opinione sulla dimostrazione dell'esistenza di Dio di Sant'Anselmo, rinnovata da Cartesio, la cui sostanza è questa: ciò che racchiude nella sua idea tutte le perfezioni, o in altri termini, il più grande di tutti gli esseri possibili implica nella sua essenza anche l'esistenza, poichè l'esistenza appartiene al novero delle perfezioni; altrimenti potrebbe aggiungersi qualcosa a ciò che è perfetto. Io sto nel mezzo tra quelli che considerano questo ragionamento come un sofisma, e tra l'opinione del R. P. Lami, qui svolta, che lo considera come una dimostrazione compiuta. Infatti io accordo che sia una dimostrazione, ma incompiuta, la quale postula o presuppone una verità che merita d'essere ancora dimostrata. Si presuppone cioè tacitamente che Dio o l'Essere perfetto sia possibile. Riuscendo a dimostrare questo punto in modo esauriente, allora solo si può concludere che l'esistenza di Dio è dimostrata geometricamente *a priori*. Ciò conferma quel che ho già detto, che non si può ragionare perfettamente sulle idee, senza che se ne conosca la possibilità: cosa a cui hanno pensato i geometri, ma non i cartesiani. Non pertanto può dirsi che quella dimostrazione resta sempre notevole, e, per così dire, presuntiva, perchè ogni essere deve essere considerato come possibile finchè non se ne provi l'impossibilità. Ma credo che con poco fondamento il R. P. Lami abbia sostenuto che essa sia stata adottata dalla Scuola; infatti l'autore della nota marginale nota benissimo, a questo proposito, che San Tommaso l'aveva respinta.

Checchè ne sia, si potrebbe costruire una dimostrazione ancora più semplice, senza parlare affatto delle perfezioni,

per non essere contraddetti da quelli che non ammettono che tutte le perfezioni siano compatibili, e quindi l'idea in quistione sia possibile. Infatti, dicendo soltanto che Dio è un Essere per sè od originario, *ens a se*, che cioè esiste per la sua essenza, è facile concludere da questa definizione che un tale essere, se è possibile, esiste; anzi questa conclusione è un corollario che deriva immediatamente dalla definizione e, quasi, non ne differisce punto. Infatti, poichè l'essenza di una cosa è ciò che ne costituisce la possibilità in particolare, è molto chiaro che esistere in virtù della propria essenza è esistere in virtù della propria possibilità. E se l'essere per sè fosse definito in termini ancora più adeguati, come Essere che deve esistere perchè è possibile, è chiaro che negarne l'esistenza sarebbe negare la possibilità.

Si potrebbe fare anche a questo riguardo una proposizione modale, che sarebbe uno dei migliori frutti di tutta la Logica: cioè che se l'essere necessario è possibile, esiste. Infatti, essere necessario ed essere per propria essenza, sono la stessa cosa. A questa guisa il ragionamento sembra molto solido; e quelli che negano potersi inferire dai soli concetti, idee, definizioni o essenze possibili, l'esistenza attuale, ricadono effettivamente in quel che ho detto, cioè negano la possibilità dell'essere per sè. Ma va notato che questo stesso partito serve a mostrare che essi hanno torto, ed a colmare il vuoto della dimostrazione. Infatti, se l'essere per sè è impossibile, sono del pari impossibili tutti gli esseri che dipendono da altri, poichè essi non esistono che per opera dell'essere per sè; così dunque nulla potrebbe esistere. Questo ragionamento ci conduce ad un'altra proposizione modale, simile alla precedente e che, unita con quella, completa la dimostrazione. La si potrebbe enunciare così: se l'essere necessario non esiste, non v'è alcun essere possibile. Credo che questa dimostrazione non sia stata fin qui portata tanto lungi. Pertanto ho cercato anche altrove di dimostrare che l'essere perfetto è possibile.

CONSIDERAZIONI

sulla Dottrina d'uno Spirito Universale

1702.

Parecchie persone ingegnose hanno creduto e credono tuttora che esista un solo spirito, universale, che anima tutto l'universo e tutte le parti di esso, a seconda della struttura di ciascuna, e degli organi che incontra: così un medesimo soffio di vento fa sonare diversamente le diverse canne d'un organo. E quindi, allorchè un animale ha i suoi organi integri dà l'effetto d'essere un'anima particolare, ma quando gli organi sono corrotti, quell'anima particolare torna nel nulla, o per così dire nell'oceano dello spirito universale.

Aristotile, secondo parecchi, s'è avvicinato a questa dottrina, che è stata rinnovata da Averroe, celebre filosofo arabo. Egli credeva che vi fosse in noi un *intellectus agens*, o intelletto attivo e un *intellectus patiens* o intelletto passivo; che il primo, venendo al di fuori, fosse eterno ed universale per tutti, ma che l'intelletto passivo, particolare a ciascuno, s'estinguesse con la morte dell'uomo. Questa dottrina è stata sostenuta da alcuni peripatetici, da due o tre secoli in qua, come da Pomponazzi, da Contareno e da altri, e se ne trovano le tracce nel Naudé [1], come mostrano le sue lettere e le *Naudeana* che sono state stampate da poco. Essi la insegnavano in segreto ai loro più intimi e sagaci

---

(1) Naudé (Gabriel), celebre erudito del secolo xvii, nato a Parigi nel 1600, morto ad Abbeville nel 1653. Fu bibliotecario del cardinale Mazzarino. Le sue principali opere sono: *Apologie pour les grands hommes soupçonnés de magie*, Paris, 1625; e *Considérations politiques sur les coups d'État*, Roma, 1639. (P. J.)

discepoli, mentre in pubblico usavano l'accortezza di dire che questa dottrina era, sì, vera secondo la filosofia — con cui intendevano quella di Aristotile, per antonomasia — ma che era falsa secondo la fede, d'onde son poi venute le dispute sulla duplice verità, che è stata condannata nell'ultimo concilio Laterano.

Mi si è detto che la Regina Cristina propendesse molto per questa opinione, e, siccome il Naudé, che è stato suo bibliotecario, ne era imbevuto, è plausibile ch'egli le abbia dato i ragguagli che possedeva, intorno a queste opinioni segrete dei celebri filosofi, con cui egli era stato in relazione in Italia. Spinoza, il quale non ammette che una sola sostanza, non s'allontana molto dalla dottrina dello spirito universale unico, ed anche i nuovi Cartesiani, i quali pretendono che Dio solo agisca, la confermano senza pensarvi. È probabile che Molina [1] ed alcuni altri nuovi Quietisti, tra cui un certo autore che si chiama Giovanni Angelo Silesio, (che ha scritto prima di Molina), del quale sono state stampate alcune opere da poco, ed anche Weigel [2] prima di essi, siano caduti in questa opinione del Sabato, o riposo dell'animo in Dio. Perciò essi hanno creduto che la cessazione delle funzioni particolari fosse il più alto grado della perfezione.

Pertanto, i filosofi peripatetici non facevano del tutto universale questo spirito, perchè oltre le intelligenze, le quali secondo loro animavano gli astri, essi avevano un'intelligenza per questo basso mondo, che funzionava da intelletto attivo nelle anime degli uomini. Essi erano portati a questa dottrina dell'anima immortale, universale per tutti gli uomini, da un falso ragionamento. Infatti supponevano che la pluralità infinita attuale fosse impossibile, e che quindi

---

(1) MOLINA (Luigi) teologo spagnuolo, n. il 1535 a Cuenca, m. a Madrid il 1601. Il suo libro: *De liberi arbitrii cum gratiae donis concordia* è celeberrimo, come fondamento della dottrina dei *molinisti*, avversarii dei *giansenisti*. (P. J.)

(2) WEIGEL (Valentino) teologo del secolo XVI, n. nel 1531, m. nel 1588. Abbiamo di lui molte opere teologiche; tra le altre: *Dialogus de christianissimo; De vita beata; Theologia astrologizata* ecc. (P. J.)

non potesse esistere un numero infinito di anime, mentre pur ve ne dovevano essere tante, a volere ammettere l'esistenza delle anime particolari. Infatti, essendo il mondo, secondo loro, eterno, e tale anche il genere umano, e nascendo sempre nuove anime, se esse persistessero tutte, ve ne dovrebbe essere un'infinità attuale. Questo ragionamento era per essi una dimostrazione; ma era piena di falsi presupposti. Infatti non si accorda loro nè l'impossibilità dell'infinito attuale, nè che il genere umano esista dall'eternità, nè la generazione delle nuove anime, poichè i platonici insegnano la preesistenza delle anime, ed i pitagorici insegnano la metempsicosi, e pretendono che un certo numero determinato di anime persista sempre e faccia le sue rivoluzioni.

La dottrina d'uno spirito universale è buona in se stessa, perchè tutti quelli che l'insegnano ammettono in effetti l'esistenza della divinità; sia credendo che questo spirito universale sia supremo, perchè allora ritengono ch'è Dio stesso, sia credendo coi Cabalisti che Dio l'abbia creato; e questa era anche l'opinione dell'Inglese Enrico More [1] e di alcuni altri filosofi moderni, particolarmente di certi Chimisti, i quali hanno creduto che vi sia un fuoco centrale universale, ovvero un'anima del mondo; ed alcuni hanno sostenuto che questa sia lo Spirito del Signore — di cui parla il principio della Genesi — che si moveva sulle acque.

Ma quando si giunge a dire che questo spirito universale è lo spirito unico, e che non vi sono anime o spiriti particolari, o almeno che queste anime particolari cessano d'esistere, io credo che s'oltrepassano i limiti della ragione, e che si propone senza fondamento una dottrina di cui non si ha neppure un concetto distinto. Esaminiamo un po' le ragioni apparenti sulle quali si può fondare questa dottrina che distrugge l'immortalità delle anime e degrada il genere

---

(1) ENRICO MORE, nato a Grantham nel 1614, morto a Cambridge nel 1687, filosofo platonico mistico. Le sue opere filosofiche complete sono state pubblicate sotto il titolo: *H. Mori Cantabrigientis opera omnia, tum quae latine, tum quae anglice scripta sunt*, 2 voll. in fol., Londra, 1679. (P. J.)

umano, anzi tutte le creature viventi, dal rango che loro apparteneva e che loro è stato comunemente attribuito. Infatti mi pare che un'opinione di tal portata debba essere dimostrata, e che non basti averne un'immaginazione, non fondata che sul paragone poco calzante del soffio che anima gli organi musicali.

Ho mostrato sopra che la pretesa dimostrazione dei peripatetici, i quali sostenevano che vi fosse uno spirito solo comune a tutti gli uomini, è di nessuna forza e non è fondata che su falsi presupposti. Spinoza ha preteso dimostrare che c'è una sola sostanza nel mondo; ma siffatte dimostrazioni sono meschine o non intelligibili. Ed i nuovi Cartesiani, i quali hanno creduto che Dio solo agisca, non hanno dato prove maggiori. Inoltre il padre Malebranche pare che ammetta almeno l'azione interna degli spiriti particolari.

Una delle ragioni più speciose, che s'è allegata contro le anime particolari, è data dalle difficoltà che suscita la loro origine. I filosofi della Scuola hanno molto disputato sull'origine delle forme, tra le quali essi comprendono le anime. Le opinioni sono state molto divise nella quistione se la potenza venisse tratta dalla materia, come la figura dal marmo; o se vi fosse un trapasso delle anime, in modo che un'anima nuova sorgesse da una precedente, come un fuoco s'accende da un altro fuoco; o se le anime esistessero già, e non facessero che manifestarsi con la generazione dell'animale; o infine se le anime fossero create da Dio volta a volta, per generazione nuova.

Quelli che negavano le anime particolari credevano di trarsi con ciò da tutta la difficoltà; ma è tagliare il nodo invece di scioglierlo, e non v'è forza in un argomento che dica: vi sono state diversità nel modo di spiegare una dottrina, dunque tutta la dottrina è falsa. È il modo di ragionare degli Scettici, e, se fosse accettabile, non vi sarebbe nulla che non si potesse respingere. Le esperienze del nostro tempo c'inducono a credere che le anime, ed anche gli animali, siano esistiti da ogni tempo, benchè in piccolo volume, e che la generazione sia soltanto una specie di accrescimento;

nel qual modo tutte le difficoltà intorno alla generazione delle anime e delle forme scompaiono. Pertanto non si nega a Dio il diritto di crear nuove anime o di dare un più alto grado di perfezione a quelle che sono già nella natura, ma si parla di ciò che è ordinario nella natura, senza entrare nell'economia dettagliata che Dio usa, riguardo alle anime umane, che possono essere privilegiate, perchè sono infinitamente al di sopra di quelle degli animali.

Quel che anche ha molto contribuito, a mio avviso, a far cadere delle persone d'ingegno nella dottrina dello spirito universale unico, è che i filosofi volgari spacciavano una dottrina concernente le anime separate e le funzioni dell'anima indipendenti dal corpo e dagli organi, che non potevano giustificare a sufficienza. Essi avevano buone ragioni di voler sostenere l'immortalità dell'anima, come quella ch'era conforme alle perfezioni divine ed alla vera morale; ma vedendo che, con la morte, gli organi che si osservano negli animali si guastavano fino a corrompersi, essi si credettero obbligati a ricorrere alle anime separate, cioè a credere che l'anima persistesse senza alcun corpo, ma senza cessar d'avere i suoi pensieri e le sue funzioni. E per provarlo meglio, cercavano di mostrare che l'anima già in questa vita ha dei pensieri astratti ed indipendenti dalle idee materiali. Ora quelli che respingevano questo stato separato e questa indipendenza, come cose contrarie all'esperienza e alla ragione, erano da ciò maggiormente indotti a credere all'estinzione dell'anima particolare ed alla conservazione del solo spirito universale.

Ho esaminato quest'argomento con cura ed ho mostrato che effettivamente vi sono nell'anima certi materiali di pensiero od oggetti dell' intelletto che i sensi esteriori non dànno: cioè l'anima stessa e le sue funzioni (*nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu, nisi ipse intellectus*); e coloro che sono per lo spirito universale accorderanno questo facilmente, perchè essi distinguono quello spirito dalla materia; — ma tuttavia trovo che non v'è mai pensiero astratto, che non sia accompagnato da immagini o tracce

materiali; ed ho stabilito un parallelismo perfetto tra ciò che avviene nell'anima e ciò che avviene nella materia, col mostrare che l'anima con le sue funzioni è qualcosa di distinto dalla materia, ma che pertanto è sempre accompagnata da organi, che le corrispondono; il che è reciproco e sarà sempre tale.

E quanto alla separazione intera dell'anima e del corpo, benchè io non possa dire, sulle leggi della grazia e su ciò che Dio ha disposto riguardo alle anime umane particolari, niente più di quel che dice la santa Scrittura, poichè son cose che non s'imparano dalla ragione e che dipendono dalla rivelazione e da Dio stesso, pure non vedo alcuna ragione, nè da parte della religione, nè della filosofia, che m'obblighi a lasciar la dottrina del parallelismo dell'anima e del corpo, e ad ammettere una perfetta separazione. Infatti, perchè mai l'anima mia non potrebbe conservare un corpo tenue, organizzato a suo modo, che magari potrà un giorno, nella risurrezione, riprendere ciò che gli spetta del suo corpo appariscente, una volta che s'accorda ai beati un corpo glorioso e gli antichi padri hanno accordato un corpo visibile agli angeli?

Questa dottrina d'altronde è conforme all'ordine della natura stabilito sperimentalmente, perchè, come da una parte le osservazioni di abilissimi osservatori ci fanno ritenere che gli animali non abbiano origine quando volgarmente si crede, e che gli animali seminali o i germi animati siano già esistiti dal principio delle cose, così d'altra parte l'ordine e la ragione esigono che ciò che ha esistito fin dall'origine non finisca del pari, e che quindi, come la generazione è un semplice accrescimento d'un animale trasformato e sviluppato, così la morte non sarà che la diminuzione d'un animale trasformato ed inviluppato; ma che l'animale persisterà sempre identico nelle sue trasformazioni, allo stesso modo che il baco da seta e la farfalla sono lo stesso animale. Ed è bene qui notare che la natura ha l'accortezza e la bontà di scoprirci i suoi segreti in piccoli saggi, per farci argomentare del resto, perchè tutto è simmetrico ed armonico. È ciò che essa mostra nella

trasformazione dei bruchi e d'altri insetti, poichè le mosche provengono anch'esse dai vermi: per farci indovinare che v'è trasformazione dovunque. E le esperienze degl'insetti hanno distrutto l'opinione volgare secondo cui questi animali si generavano dalla putredine senza propagazione. È così che la natura ci ha mostrato anche negli uccelli un saggio della generazione di tutti gli animali per mezzo delle uova, come le nuove scoperte hanno ora fatto ammettere. Le esperienze microscopiche hanno mostrato inoltre che la farfalla non è che lo sviluppo del bruco, e soprattutto, che i semi contengono già la pianta o l'animale formato, benchè questo abbia bisogno in séguito di trasformazione e di nutrizione o d'accrescimento, per diventare uno di quegli animali che sono osservabili ai nostri sensi ordinarii. E, come i più piccoli insetti s'ingenerano anch'essi per mezzo della propagazione della specie, lo stesso bisogna ritenere di quei piccoli animali seminali: cioè che provengano anch'essi da altri animali seminali ancora più piccoli, e che quindi non abbiano avuto origine che col mondo. Ciò s'accorda abbastanza con la santa Scrittura, la quale suggerisce che i germi siano esistiti fin dal principio.

La natura ha mostrato nel sonno e nello svenimento un saggio, il quale ci deve far ritenere che la morte non sia una cessazione di tutte le funzioni, ma solo una sospensione di certe funzioni più notevoli. Ed io ho spiegato altrove un punto importante, che per non essere stato tenuto abbastanza in conto, ha fatto cadere più facilmente gli uomini nell'opinione della mortalità delle anime: ed è che non si nota, nè riesce possibile ricordare, un gran numero di piccole percezioni eguali ed equilibrate tra loro, le quali non hanno alcun rilievo e niente che le distingua. Ma, volerne concludere che l'anima, quando le possiede, è del tutto priva di funzioni, significa fare come l'uomo del volgo, il quale crede che v'è il vuoto o il niente là dove non v'è materia osservabile, e che la terra è immobile, perchè il suo movimento non ha nulla di percettibile, essendo uniforme e senza scosse. Noi abbiamo un'infinità di piccole percezioni che non

sapremmo distinguere: un grande rumore assordante, come per esempio il mormorio di tutto un popolo raccolto, è composto di tutti i piccoli mormorii delle singole persone, che, presi a parte, non si noterebbero, ma che tuttavia debbono essere sentiti, perchè altrimenti non si sentirebbe il tutto. Così, quando l'animale è privo degli organi capaci di dargli delle percezioni abbastanza distinte, non ne segue che non gli restino affatto percezioni più piccole e più uniformi, nè che egli sia privo di tutti gli organi e di tutte le percezioni. Gli organi sono soltanto involuti e ridotti in piccolo volume, ma l'ordine della natura richiede che tutto si sviluppi di bel nuovo e torni un giorno ad uno stato osservabile, e che in queste vicissitudini vi sia un certo progresso ben regolato per cui le cose muoiono e si perfezionano. Pare che Democrito abbia anch'egli intuíto questa risurrezione degli animali, perchè Plotino gli attribuisce una dottrina della risurrezione.

Tutte queste considerazioni mostrano che non solo le anime particolari, ma anche gli animali perdurano, e che non v'è alcuna ragione di credere ad una estinzione totale delle anime o ad una distruzione completa dell'animale, e che quindi non v'è bisogno di ricorrere ad uno spirito universale, nè di privar la natura delle sue singole e durature perfezioni: il che in effetti significherebbe non tenerne abbastanza in conto l'ordine e l'armonia. Inoltre vi sono molte cose nella dottrina dello spirito universale unico, che non si reggono, e s'impigliano in difficoltà molto più grandi che non la dottrina comune.

Eccone alcune: si osserva a prima vista che il paragone del soffio che fa sonare diversamente le varie canne, seconda, sì, l'immaginazione, ma non spiega niente, anzi suggerisce tutto l'opposto. Infatti quel soffio universale delle canne non è che un insieme d'una quantità di singoli soffii; inoltre ciascuna canna è piena della propria aria, che può anche passare da una canna in un'altra; di modo che questo paragone confermerebbe piuttosto le anime particolari e magari favorirebbe la trasmigrazione delle anime da un

corpo all'altro, allo stesso modo che l'aria può passare dall'una all'altra canna.

E se s'immagina che lo spirito universale sia come un oceano composto d'una infinità di gocce, che ne sono distaccate quando animano qualche corpo organico particolare, ma che si riuniscono al loro oceano dopo la distruzione degli organi, ci si forma ancora un'idea materiale e grossolana, che non s'addice per nulla all'oggetto, e s'impiglia nelle stesse difficoltà di quella del soffio. Infatti, come l'oceano è un ammasso di gocce, così Dio sarebbe un insieme di tutte le anime, a un dipresso nel modo che uno sciame di api è un insieme di quegli animaletti; ma, come lo sciame non ha una sostanza vera e propria, così è chiaro che lo spirito universale non sarebbe neppur lui un essere vero e proprio; e invece di dire ch'egli è il solo spirito, bisognerebbe dire ch'egli non è proprio nulla in sè, e che nella natura esistono soltanto le anime particolari, di cui egli formerebbe l'insieme. Inoltre, quelle gocce riunite all'oceano dello spirito universale, dopo la distruzione degli organi, sarebbero delle anime, che perdurerebbero separate dalla materia; si ricadrebbe così in quel che s'è voluto evitare, specialmente se quelle gocce conservano qualche resto del loro stato precedente, od hanno ancora alcune funzioni, o possono magari acquistarne altre più sublimi, in quell'oceano della divinità o dello spirito universale. E se si vuole che quelle anime riunite a Dio siano affatto prive di funzioni proprie, si cade in un'opinione contraria alla ragione ed a tutta la buona filosofia: quasi che un essere persistente potesse mai giungere ad uno stato in cui sarebbe privo d'ogni funzione ed impressione. Infatti una cosa mista ad un'altra non cessa d'avere le sue funzioni particolari che, unite con le funzioni delle altre, dànno per risultante le funzioni del tutto; altrimenti, se le parti non ne avessero, il tutto non ne avrebbe alcuna. Inoltre ho mostrato altrove che ciascun essere conserva perfettamente tutte le impressioni che ha ricevuto, benchè tali impressioni non si possano più notare individualmente, per il fatto che sono unite a molte altre. L'anima quindi, unita all'oceano delle anime,

resterebbe sempre l'anima particolare ch'è stata, ma separata.

Ciò dimostra ch'è più plausibile e più conforme all'uso della natura lasciar sussistere le anime particolari negli animali stessi e non fuori, in Dio; cioè di non rendere duratura soltanto l'anima, ma anche l'animale, come ho spiegato qui sopra ed altrove; e quindi di far restare le anime particolari sempre in fazione, cioè con quelle funzioni specifiche, che loro s'addicono e che contribuiscono alla beltà e all'ordine dell'universo, invece di ridurle al Sabato del riposo in Dio, o ad uno stato d'inerzia e d'inutilità. Infatti, per ciò che concerne la visione beatifica delle anime felici, essa non è incompatibile con le funzioni dei loro corpi glorificati, che non cesseranno d'essere organici a modo loro.

Ma se qualcuno vuol sostenere che non vi sono anime particolari affatto, neppur ora, e che il sentimento ed il pensiero funzionano con l'aiuto degli organi, egli sarà confutato dalla nostra esperienza, la quale c'insegna, a quanto pare, che noi siamo, nella nostra individualità, qualcosa che pensa, che appercepisce, che vuole; e che noi siamo distinti da ogni altro che pensa e che vuole altra cosa.

Se no, si cade nella dottrina di Spinoza, o di autori che gli rassomigliano, i quali vogliono che vi sia una sola sostanza, cioè Dio, che pensa, crede e vuole una cosa, in me, ma che pensa, crede e vuole tutto il contrario in un altro, opinione di cui il Bayle ha fatto sentire tutto il ridicolo, in alcuni luoghi del suo Dizionario.

Ovvero, se nella natura non v'è nient'altro che lo spirito universale e la materia, e se non è lo spirito universale stesso a volere e credere cose opposte in persone diverse, bisognerà dire che è la materia; la quale, essendo varia, agisce in modo vario; ma se è la materia che agisce, a che serve lo spirito universale? E se la materia non è che la passività originaria, o la passività pura e semplice, come le si possono attribuire delle azioni? È dunque molto più ragionevole credere che, oltre Dio, il quale è l'essere attivo supremo, v'è una quantità di esseri attivi particolari, una volta che

v'è una quantità d'azioni e di passioni particolari ed opposte, che non potrebbero essere attribuite a uno stesso soggetto; e quegli esseri attivi non sono altro che le anime particolari.

S'apprende così che vi sono dei gradi in tutte le cose. V'è una infinità di gradi tra un movimento quale che sia e il riposo perfetto, tra la durezza e la perfetta fluidità, affatto priva di resistenza, tra Dio ed il niente. Nello stesso modo v'è una infinità di gradi tra un essere attivo, quale che sia, e l'essere passivo puro e semplice.

Quindi non è ragionevole ammettere un solo essere attivo, cioè lo spirito universale, con un solo essere passivo, cioè la materia.

Bisogna inoltre considerare che la materia non è una cosa opposta a Dio, ma che piuttosto bisogna opporla allo spirito limitato, cioè all'anima o alla forma. Infatti Dio è l'essere supremo opposto al niente, e dal quale provengono la materia e le forme; e l'essere passivo puro e semplice è qualcosa più del niente, essendo capace di qualche cosa, mentre che al niente non si potrebbe attribuire che il niente. Bisogna dunque porre, insieme a ciascuna porzione particolare di materia, delle forme particolari, anime e spiriti, che vi si accordino.

Non voglio qui ricorrere ad un argomento dimostrativo che ho impiegato altrove, e che è tratto dalle unità o cose semplici, in cui son comprese le anime particolari, il quale ci obbliga necessariamente, non solo ad ammettere le anime particolari, ma anche a riconoscere che esse sono immortali per loro natura e indistruttibili come l'universo, e, ciò ch'è più, che ciascun'anima è specchio dell'universo a modo suo, e senza interruzione, e contiene nel suo fondo un ordine corrispondente a quello dello stesso universo, il quale vien variato e rappresentato dalle anime in un'infinità di modi, tutti diversi e tutti reali, e moltiplicato per così dire quante volte è possibile, in modo che a questa guisa le anime s'accostano alla divinità per quel ch'è consentito dai loro gradi differenti, e dànno all'universo tutta la perfezione di cui è suscettibile.

Dopo di che, non vedo quale ragione od apparenza si possa avere per combattere la dottrina delle anime particolari. Quelli che la combattono accordano che quel ch'è in noi è effetto dello spirito universale. Ma gli effetti di Dio sono duraturi, per non dire che sono tali, in qualche modo, anche le modificazioni e gli effetti delle creature, e che le loro impressioni s'uniscono sì, ma senza distruggersi. Dunque, se conformemente alla ragione ed alle esperienze, come s'è fatto vedere, l'animale, con le sue percezioni più o meno distinte, e con certi organi, sussiste sempre, e se quindi l'effetto di Dio sussiste sempre in quegli organi, — perchè mai non sarebbe permesso chiamarlo anima, e dire che quell'effetto di Dio è un'anima immateriale ed immortale, che imita in qualche modo lo spirito universale, una volta che questa dottrina, d'altronde, fa cessare tutte le difficoltà, come risulta da tutto ciò che ho detto qui ed in altri miei scritti su tali argomenti.

CONSIDERAZIONI

SUL PRINCIPIO VITALE E SULLE NATURE PLASTICHE DELL'AUTORE DELL'ARMONIA PRESTABILITA

1705.

Siccome la disputa che s'è levata sulle Nature Plastiche e sui Principii vitali ha dato occasione alle persone celebri che se n'interessano, di parlar del mio sistema, su cui pare si richiegga qualche schiarimento, ho creduto opportuno aggiungere qualcosa sull'argomento a quel che ho già pubblicato in varii luoghi dei Giornali citati da Bayle nel suo Dizionario, articolo *Rorarius*. Io ammetto effettivamente i principii vitali diffusi per tutta la natura ed immortali, perchè sono sostanze indivisibili o unità, mentre i corpi sono pluralità soggette a perire per effetto del dissolvimento delle loro parti. Questi principii vitali od anime hanno percezione ed appetizione. Quando mi si chiede se sono forme sostanziali, io rispondo con una distinzione: infatti se il termine è preso nel senso che gli dà Cartesio, quando sostiene contro Regis che l'anima ragionevole è la forma sostanziale dell'uomo, risponderò di sì. Ma dirò di no, se qualcuno prende il termine nel senso di quelli che immaginano vi sia una forma sostanziale d'un pezzo di pietra o d'un altro corpo inorganico; infatti i principii vitali non appartengono che ai corpi organici. È vero che, secondo il mio sistema, non v'è porzione di materia in cui non vi sia un'infinità di corpi organici ed animati, sotto i quali io comprendo non solo gli animali e le piante, ma anche altre specie probabili, che ci sono del tutto sconosciute. Ma non bisogna dire perciò, che ogni porzione di materia sia animata; così come non diciamo che uno stagno pieno di pesci sia un corpo animato, benchè il pesce sia tale.

Pertanto, la mia opinione sui principii vitali è diversa in certi punti da ciò che s'è insegnato per l'addietro. L'uno di questi punti è che tutti hanno creduto che tali principii vitali mutino il corso del movimento dei corpi, o diano almeno a Dio occasione di mutarlo; mentre che, secondo il mio sistema, quel corso non vien mutato affatto, nell'ordine della natura, poichè Dio l'ha prestabilito a dovere. I peripatetici hanno creduto che le anime avessero influenza sui corpi e che, secondo la loro volontà o appetito, comunicassero qualche impressione ai corpi; ed i celebri autori che, coi loro principii di vita e le loro nature plastiche, han dato occasione alla presente contestazione, sono stati dello stesso avviso, benchè non fossero Peripatetici. Non si può dir lo stesso di quelli che hanno impiegato dei fuochi centrali o dei principii ilarchici, od altri principii immateriali sotto differenti nomi. Cartesio, avendo ben riconosciuto che v'è una legge della natura, per cui si conserva la stessa quantità di forza (benchè egli si sia sbagliato nell'applicazione, confondendo la quantità di forza con la quantità di moto), ha creduto che non bisognasse accordare all'anima il potere d'aumentare o di diminuire la forza dei corpi; ma solo quello di mutarne la direzione, mutando il corso degli spiriti animali. E quelli tra i Cartesiani che hanno messo in voga la dottrina delle cause occasionali, hanno creduto che, non potendo l'anima avere influenza sul corpo, Dio dovesse mutare il corso e la direzione degli spiriti animali secondo le volizioni dell'anima. Ma se si fosse saputa al tempo di Cartesio la nuova legge della natura, che io ho dimostrata, per cui non solo si conserva la stessa quantità di forza totale dei corpi, che hanno rapporti tra loro, ma anche la loro direzione totale, evidentemente Cartesio sarebbe pervenuto al mio Sistema dell'Armonia prestabilita, perchè avrebbe conosciuto ch'è altrettanto ragionevole dire che l'anima non muti la quantità di direzione dei corpi, quanto negare all'anima il potere di mutar la quantità della loro forza; l'una cosa e l'altra essendo egualmente contrarie all'ordine delle cose ed alle leggi della natura, come e l'una e l'altra sono egualmente inesplicabili.

Quindi, secondo il mio sistema, le anime o principii vitali non mutano niente nel corso ordinario dei corpi, e neppur dànno a Dio occasione di mutarvi alcunchè. Le anime seguono le loro leggi, che consistono in un certo sviluppo delle percezioni, in conformità dei beni e dei mali; ed i corpi, seguono del pari le proprie, che consistono nelle regole del movimento: e pertanto queste due entità, d'un genere affatto differente, s'incontrano insieme e si corrispondono come due pendoli perfettamente ben regolati sullo stesso piede, benchè forse siano di costruzione del tutto diversa. Questo è ciò che io chiamo Armonia prestabilita, che allontana ogni concetto di miracolo dalle azioni puramente naturali, e fa andar le cose pel loro corso, regolato in modo intelligibile, mentre il sistema comune ricorre ad influenze assolutamente inesplicabili; e in quello delle cause occasionali, Dio, per una specie di legge naturale, e come per un patto, è obbligato di mutare ogni momento il corso naturale dei pensieri dell'anima, per adattarli alle impressioni dei corpi, e di turbare il corso naturale dei movimenti del corpo, a seconda delle volizioni dell'anima; il che non può spiegarsi che con un perpetuo miracolo, mentre io spiego ogni cosa intelligibilmente, coi caratteri che Dio ha posto nelle cose.

Questo sistema dell'armonia prestabilita fornisce una nuova prova, fin qui sconosciuta, dell'esistenza di Dio, poichè è chiaro che l'accordo di tante sostanze, di cui l'una non ha influenza sull'altra, non potrebbe provenire che da una causa generale, dalla quale esse dipendano tutte, e che debba avere infinita potenza e saggezza per prestabilire tutti quegli accordi. Il Bayle stesso ha riconosciuto che non s'è fatto mai un'ipotesi che abbia dato tanto rilievo alla conoscenza che noi abbiamo della saggezza divina. Questo sistema ha anche il vantaggio di conservare in tutto il suo vigore e la sua generalità il gran principio della fisica, che un corpo non riceve un cambiamento nel suo moto che da un altro corpo in moto, che l'urti. *Corpus non moveri nisi impulsu a corpore contiguo et moto*. Questa legge è stata violata fin qui da tutti quelli che hanno ammesso delle anime o altri principii

immateriali, compresi i Cartesiani. I seguaci di Democrito, Hobbes ed alcuni altri materialisti puri — che hanno negato ogni sostanza immateriale — per avere essi soli finora conservato questa legge, hanno creduto d'averci trovato ragione d'insultare gli altri filosofi, come quelli che sostenevano un'opinione molto irragionevole. Ma la ragione del loro trionfo non è stata che apparente e *ad hominem*, e, ben lungi dal poter loro giovare, vale ad atterrarli. Infatti, essendo ora scoperta la loro illusione, ed il loro vantaggio rivolto contro di essi, pare si possa dire ch'è la prima volta che la miglior filosofia si mostra anche la più d'accordo in tutto con la ragione, non restando nulla che le si possa opporre. Quel principio generale, benchè escluda i primi motori particolari, facendo negare tale qualità alle anime od ai principii immateriali creati, ci conduce tanto più sicuramente e palesemente al primo motore universale, da cui egualmente provengono l'ordine e l'accordo delle percezioni e dei movimenti. Sono come due regni, l'uno delle cause efficienti, l'altro delle finali, ciascuno dei quali isolatamente basta, nei particolari, a rendere ragione d'ogni cosa, come se l'altro non esistesse. Ma l'uno non basta senza l'altro, per spiegare la loro origine in generale; infatti essi emanano da una fonte, in cui la potenza che fa le cause efficienti, e la saggezza che regola le finali si trovano riunite. Quella stessa massima, che non v'è movimento se non secondo le regole meccaniche, ci conduce ancora una volta al primo motore: infatti, essendo la materia indifferente in se stessa ad ogni movimento od al riposo, e, nondimeno, possedendo sempre il movimento, con tutta la sua forza e direzione, non può averlo avuto che dall'autore stesso della materia.

V'è ancora un'altra differenza tra le opinioni degli altri autori, che sono per i principii di vita, e le mie. È che, secondo me, quei principii di vita sono immortali e ve n'è dovunque, mentre secondo l'opinione comune le anime delle bestie periscono; e, secondo i Cartesiani, non v'è che l'uomo il quale abbia veramente un'anima, ed abbia anche percezione ed appetito; opinione che non sarà mai approvata, ed in cui

s'è caduto perchè s'è visto che bisognava, o accordare alle bestie delle anime immortali, o confessare che l'anima dell'uomo potesse essere mortale. Invece bisognava dire che, ogni sostanza semplice non essendo soggetta a perire, ed ogni anima essendo perciò immortale, l'anima, che non si può ragionevolmente negare alle bestie, non può anch'essa non persistere sempre, benchè in modo ben differente dalla nostra; per la ragione che le bestie, per quanto se ne può giudicare, mancano di quella riflessione che ci fa pensare a noi stessi. Quale ragione infatti potrebb'esservi della ripugnanza che gli uomini hanno provato nell'accordare ai corpi delle altre creature organiche certe sostanze immateriali non soggette a perire? Anche i difensori degli atomi hanno introdotto delle sostanze materiali che non periscono; e l'anima della bestia non ha più riflessione d'un atomo. Infatti v'è molta distanza tra il sentimento, ch'è comune a quelle anime, e la riflessione che accompagna la ragione; poichè noi abbiamo mille sentimenti a cui non facciamo riflessione; ed io non trovo che i Cartesiani abbiano mai provato, nè che possano provare, che ogni percezione sia accompagnata da coscienza. Quindi è plausibile che vi siano sostanze capaci di percezione al disotto di noi, come ve n'è al di sopra; e che la nostra anima, ben lungi dall'essere l'ultima di tutte, si trovi in un mezzo, da cui si possa scendere e salire; altrimenti vi sarebbe una mancanza d'ordine, che certi filosofi chiamano *vacuum formarum*. Perciò la ragione e la natura portano gli uomini alla teoria da me proposta; ma i pregiudizii ne li hanno distolti.

Questa teoria conduce ad un'altra, in cui sono ancora costretto ad abbandonare l'opinione comune. Si chiederà a quelli che seguono la mia, che cosa faranno le anime delle bestie dopo la morte dell'animale, e ci s'imputerà il domma di Pitagora che credeva alla trasmigrazione delle anime, che non solo van Helmont figlio, ma anche un autore di certe meditazioni metafisiche pubblicate a Parigi, hanno voluto risuscitare. Ma bisogna sapere che io ne sono ben lontano, perchè credo che non solo l'anima, ma anche l'animale sussista. Certe persone molto esatte nelle esperienze si sono al tempo

nostro già accorte che v'è motivo di dubitare se mai un animale tutt'affatto nuovo vien prodotto, o non piuttosto gli animali già vivono in piccolo nei germi prima della concezione; e così pure le piante. Posta questa dottrina, sarà plausibile ritenere che ciò che non comincia a vivere, non cessa del pari di vivere; e che la morte, come la generazione, non è che la trasformazione dello stesso animale, che ora è accresciuto, ora diminuito. Quel che ci scopre delle altre meraviglie dell'arte divina, a cui non s'era mai pensato, è che le macchine della natura, essendo macchine fin nella loro minima parte, sono indistruttibili, perchè una piccola macchina è racchiusa in una più grande all'infinito. Quindi si è obbligati a sostenere nel tempo stesso la preesistenza dell'anima come dell'animale, e la sussistenza dell'animale come dell'anima.

Son venuto insensibilmente a spiegare la mia opinione sulla formazione delle piante e degli animali, poichè apparisce da quel che ho detto, che essi non sono mai formati completamente dal nuovo. Io son dunque dell'avviso del Cudworth [1] (la cui eccellente opera mi torna per la maggior parte estremamente utile) che le leggi del meccanismo da sole non potrebbero formare un animale, là dove non v'è ancor nulla d'organizzato; e trovo ch'egli s'opponga con ragione a ciò che alcuni antichi hanno immaginato sull'argomento, ed anche Cartesio nel suo uomo, la cui formazione gli costa tanto poco, ma che s'avvicina tanto poco all'uomo reale. Ed io corroboro l'opinione del Cudworth dando a considerare che la materia disposta da una saggezza divina dev'essere perfettamente organizzata da per tutto; e che quindi vi sono macchine nelle parti della macchina naturale all'infinito, le quali

(1) Ralf Cudworth, n. a Aller nella contea di Somerset, professore dell'Università di Cambridge. V'era a Cambridge una specie di accademia platonica, composta da Enrico More, Teofilo Gale, Tommaso Burnet, Whitcok, Tilloston il predicatore. Essi passavano per *latitudariani*, setta teologica larga e tollerante, che aveva cercato un che di mezzo tra il papismo e il puritanismo, e il cui capo era Chillingsworth. La principale opera del Cudworth è *Il vero sistema intellettuale* (The true intellectual system), London, 1678. (P. J.)

macchine sono tanto inviluppate le une nelle altre, che non si potrebbe produrre un corpo organico del tutto nuovo e senza alcuna preformazione, come non si potrebbe distruggere interamente un animale che già esista. Quindi io non ho bisogno di ricorrere col Cudworth a certe nature plastiche immateriali, benchè mi ricordi che Giulio Scaligero ed altri peripatetici, come pure alcuni seguaci della dottrina Helmontiana dei fuochi centrali, hanno creduto che l'anima si fabbrichi il proprio corpo. Io posso dirne: Non mi bisogna e non mi basta [1], per quella stessa ragione della preformazione e dell'organizzazione all'infinito, che mi fornisce delle nature plastiche materiali adatte a ciò che si richiede; mentre i principii plastici immateriali sono tanto poco necessarii, quanto poco atti all'uopo. Infatti, non essendo mai gli animali formati naturalmente da una massa inorganica, il meccanismo, ch'è incapace di produrre dal nuovo quegli organi infinitamente varii, può benissimo trarli da uno sviluppo e da una trasformazione d'un corpo organico preesistente. Pertanto, quelli che fanno uso di nature plastiche, sia materiali che immateriali, non indeboliscono affatto la prova dell'esistenza di Dio tratta dalle meraviglie della natura, che appaiono specialmente nella struttura degli animali, purchè quei difensori delle nature plastiche immateriali v'aggiungano una direzione particolare impressa da Dio; e quelli che si serviranno con me d'una causa materiale, con l'accontentarsi del meccanismo plastico, sostengano non solo una preformazione continua, ma anche un prestabilimento divino originario. Quindi, a qualunque soluzione ci si attenga, non è possibile fare a meno dell'esistenza divina, se si vuol rendere ragione di quelle meraviglie, che sono state sempre ammirate, ma che giammai sono meglio apparse che nel mio sistema.

Di qui si vede che non solo l'anima, ma anche l'animale deve sussistere sempre nel corso ordinario delle cose. Ma le leggi della natura son fatte ed applicate con tanto ordine e

---

(1) In italiano nel testo.

con tanta saggezza, che servono a più d'un fine, e che Dio, il quale tien luogo d'inventore e d'architetto riguardo alle macchine ed alle opere della natura, tien luogo di re e di padre riguardo alle sostanze che hanno intelligenza, e la cui anima è uno spirito formato a sua immagine. E riguardo agli spiriti, il suo regno, del quale essi sono i cittadini, è la più perfetta monarchia che si possa inventare, dove non v'è peccato che non s'attiri qualche castigo, nè buona azione senza qualche ricompensa; dove tutto tende infine alla gloria del monarca ed alla felicità dei sudditi, per la più bella unione della giustizia e della bontà, che si possa desiderare. Pertanto io non oso dar nulla per certo, nè riguardo alla preesistenza, nè riguardo alle particolarità dello stato futuro delle anime umane, poichè Dio potrebbe valersi a tal riguardo di vie straordinarie nel regno della Grazia; nondimeno dev'essere preferito ciò che ha il favore della ragione naturale, a meno che la rivelazione non c'insegni il contrario; cosa che qui non intraprendo di decidere.

Prima di finire sarà forse bene far notare, tra gli altri vantaggi del mio sistema, quello dell'universalità delle regole che io impiego, le quali sono sempre senza eccezioni nella mia filosofia generale: negli altri sistemi è tutto il contrario. Per esempio, io ho già detto che le leggi meccaniche non sono mai violate nei movimenti naturali; che si conserva sempre la stessa direzione; che tutto avviene nelle anime come se non vi fossero corpi, e che tutto avviene nei corpi come se non esistessero anime; che non v'è parte dello spazio che non sia piena; che non v'è parte della materia che non sia divisa attualmente e che non contenga dei corpi organici; che vi sono anche delle anime da per tutto, come da per tutto dei corpi; che i corpi organici non sono mai senza anime e che le anime non sono mai separate da ogni corpo organico; benchè non vi sia materia, pertanto, di cui si possa dire che sia sempre affettata alla stessa anima. Io non ammetto dunque che vi siano anime del tutto separate naturalmente, nè spiriti creati, interamente distaccati da ogni corpo, nel che sono dell'avviso di molti antichi Padri della Chiesa. Dio solo è al di

sopra di tutta la materia, perchè egli ne è l'autore; ma le creature franche od affrancate dalla materia sarebbero distaccate nel tempo stesso dal legame universale, e quasi disertori dell'ordine generale. Questa universalità delle regole è sorretta da una grande facilità delle spiegazioni: poichè l'uniformità che io credo osservata in tutta la natura fa sì che altrove, da per tutto, in ogni tempo e in ogni luogo, si possa dire che tutto è come qui, tranne che pei gradi di grandezza e di perfezione; e che quindi le cose più lontane e le più nascoste si spieghino perfettamente per l'analogia di quel che è visibile e vicino a noi [1].

---

(1) Si tralascia l'ultimo brano.

LETTERA AL COSTE [1]

SULLA NECESSITÀ E SULLA CONTINGENZA

1707.

Vi ringrazio sentitamente d'avermi comunicato le ultime addizioni e correzioni del Locke, e sono ben lieto d'apprendere anche ciò che voi dite sulla sua ultima disputa con Limborch. La libertà d'indifferenza, intorno a cui si aggirava quella disputa, e sulla quale voi chiedete il mio parere, è una quistione sottile che pochi si dànno pena d'intendere, laddove molti ne ragionano. La quistione si riporta a quella della necessità e della contingenza.

Una verità è necessaria quando l'opposto implica contradizione; e quando non è necessaria, la si chiama contingente. È una verità necessaria che Dio esiste, che tutti gli angoli retti sono eguali tra loro ecc., ma è una verità contingente che io esito, che esistono corpi in natura i quali presentano un angolo effettivamente retto. Infatti tutto l'universo avrebbe potuto essere altro da quello che è, essendo il tempo, lo spazio e la materia assolutamente indifferenti ai movimenti ed alle figure; e Dio ha scelto, tra un'infinità di possibili, quello ch'egli giudicava il più conveniente. Ma, scelto ch'egli ha, bisogna riconoscere che ogni cosa è compresa nella sua scelta, e che nulla potrebbe essere mutato, poichè egli,

---

(1) Pietro Coste (1668-1747) aveva tradotto il Saggio del Locke nel 1700. Ma il Locke, poco prima della morte (1704), aveva fatto note al suo traduttore alcune aggiunte e correzioni al Saggio (specialmente sul capitolo della libertà). Saputo che il Leibniz attendeva a studii sul Locke, sopra la sua traduzione, il Coste gli comunicò le ulteriori modificazioni. Di qui l'occasione della lettera. (V. anche l'*Einleitung* del Gehrardt alla corrisp. tra Leib. e C.; vol. III, pp. 375-381).

che non potrebbe regolar le cose a più riprese, ha tutto preveduto e regolato una volta per sempre. Cosicchè i peccati ed i mali ch'egli ha creduto opportuno permettere allo scopo di beni più grandi, sono compresi in qualche modo nella sua scelta. Questa necessità, che ora si può attribuire alle cose venture, si chiama ipotetica o conseguenziale (cioè a dire fondata sulla conseguenza della scelta fatta); essa non distrugge la contingenza delle cose, e non produce quella necessità assoluta, che non è conciliabile con la contingenza. I teologi e filosofi quasi tutti (perchè bisogna eccettuare i Sociniani) son d'accordo sulla necessità ipotetica che ho spiegata, e che non si potrebbe combattere senza distruggere gli attributi di Dio e la stessa natura delle cose.

Pertanto, benchè tutti i fatti dell'universo siano attualmente certi riguardo a Dio o (ciò ch'è lo stesso) determinati in se stessi e legati anche tra loro, non ne consegue che la loro connessione sia sempre veramente necessaria, cioè a dire che sia necessaria questa verità, che ogni fatto procede da un altro. Ciò va applicato specialmente alle azioni volontarie. Quando mi propongo una scelta: per esempio, di uscire o di non uscire, sorge la quistione se, con tutte le circostanze interne o esterne, motivi, percezioni, disposizioni, impressioni, passioni, inclinazioni, prese insieme, io sono ancora in istato di contingenza o sono necessitato a scegliere, per esempio, d'uscire; in altri termini, se questa proposizione che, in effetti è determinata: in tutte quelle circostanze prese insieme io sceglierei d'uscire, è contingente o necessaria. A ciò io rispondo che essa è contingente, perchè nè io, nè alcun altro spirito più illuminato di me potrebbe dimostrare che l'opposto di questa verità implica contradizione. E supposto che per libertà d'indifferenza s'intenda una libertà opposta alla necessità (come ho spiegato), ammetto una tale libertà, perchè sono convinto che la nostra libertà, non altrimenti che quella di Dio e degli spiriti felici, è esente non solo da coazione, ma anche da necessità assoluta, benchè non possa essere esente da determinazione e da certezza.

Ma credo che occorra qui molta precauzione per non finire in una chimera, che urta i principii del buon senso: è quella ch'io chiamo indifferenza assoluta o d'equilibrio, che taluni veggono nella libertà, ma che io credo chimerica. Bisogna dunque considerare che quel legame di cui ho parlato non è necessario in senso assoluto, ma non è meno certamente reale, e, generalmente ogni volta che in tutte le circostanze, prese insieme, la bilancia della deliberazione è più carica da un lato che dall'altro, è certo ed infallibile che prevarrà quel partito. Dio e il saggio perfetto sceglieranno sempre il partito che loro consterà come il migliore, e se non ve n'è uno migliore d'un altro, non ne sceglieranno alcuno. Nelle altre sostanze intelligenti, le passioni terranno spesso luogo di ragioni, e si potrà sempre dire, riguardo alla volontà in genere, che la scelta è determinata dalla più grande inclinazione, nella quale io comprendo tutto, tanto le passioni che le ragioni, vere od apparenti che siano. Pertanto io trovo che v'è chi immagina che noi qualche volta ci determiniamo per il partito di minor peso; che Dio a volte scelga deliberatamente il minor bene; e che l'uomo talvolta scelga senza fondamento e contro tutte le sue ragioni, passioni e disposizioni; infine che qualche volta si scelga senza che vi sia alcuna ragione che determini la scelta. Questo per me è falso e assurdo, poichè è uno dei più grandi principii del buon senso che niente accade mai senza causa o ragione determinante. Così, quando Dio sceglie, opera in base al criterio del migliore; quando l'uomo sceglie prende il partito che l'ha colpito di più. Se egli sceglie ciò che gli pare meno utile o piacevole, è perchè gli è forse divenuto più piacevole per capriccio, per ispirito di contraddizione e per ragioni simili da gusto depravato, che non cessano d'essere ragioni determinanti, quand'anche non sono ragioni concludenti. Non si troverà mai un esempio in contrario.

Così, benchè noi abbiamo una libertà d'indifferenza che ci salva dalla necessità, non abbiamo mai un'indifferenza d'equilibrio, che ci esoneri dalle ragioni determinanti; v'è

sempre qualcosa che ci fa propendere e scegliere, senza che per altro possa necessitarci. E, come Dio è sempre portato infallibilmente al meglio, benchè senza necessità (tranne quella morale), così noi siamo sempre addotti infallibilmente a quel che più ci colpisce, però non necessariamente; ma — il contrario non implicando contradizione — non era necessario nè essenziale che Dio creasse affatto, nè che creasse questo mondo in particolare, benchè la sua saggezza e la sua bontà ve l'abbiano indotto.

A questo non ha posto mente abbastanza il Bayle, per quanto acuto egli sia, quando ha creduto che sia possibile un caso simile a quello dell'asino di Buridano, e che un dato uomo, benchè in circostanze di perfetto equilibrio, possa nondimeno scegliere. Infatti bisogna dire che il caso d'un perfetto equilibrio è chimerico e non può mai avvenire nell'universo, questo non potendo essere nè diviso, nè tagliato in due parti eguali e simili. L'universo non è come un'ellissi o altro ovale, che possa venir tagliato in due parti congrue dalla linea retta condotta per il centro. L'universo non ha un centro e le sue parti sono infinitamente varie; cosicchè non si darà mai il caso in cui tutto sarà perfettamente eguale e corrisponderà esattamente dall'una e dall'altra parte. Per quanto non siamo sempre in grado di appercepire le piccole impressioni che contribuiscono a determinarci, v'è sempre qualcosa che ci determina tra due contraddittorii, senza che vi sia mai una perfetta eguaglianza da una parte e dall'altra.

Pertanto, benchè la nostra scelta *ex datis*, tra tutte le circostanze interne prese insieme, sia sempre determinata, e, al presente, non dipenda da noi il mutar volontà, non è meno vero che noi abbiamo un gran potere sulle nostre volizioni future, scegliendo certi oggetti della nostra attenzione ed abituandoci a certi modi di pensare: con questi mezzi possiamo abituarci a resistere meglio alle impressioni ed a fare agir meglio la ragione; possiamo infine contribuire a che la nostra volontà si determini come deve. Del resto ho mostrato altrove che, prendendo le cose in un certo senso metafisico, noi siamo sempre in una perfetta spontaneità, e

quel che si attribuisce alle impressioni delle cose esteriori proviene invece dalle nostre percezioni confuse che corrispondono ad esse e che non potrebbero non aver luogo, a causa dell'armonia prestabilita che costituisce il rapporto di ciascuna sostanza con tutte le altre (1).

---

(1) Si tralascia l'ultima parte della lettera, concernente le profezie.

COMMENTATIO DE ANIMA BRUTORUM

1710.

I. Materià in se sumta seu nuda constituitur per antitypiam et extensionem. Antitypiam voco illud attributum, per quod materia est in spatio. Extensio est continuatio per spatium, seu continua per locum diffusio. Atque ita, dum antitypia continue per locum diffunditur seu extenditur, nec aliud quiddam ponitur; oritur materia in se, seu nuda.

II. Antitypiae modificatio seu varietas consistit in varietate loci. Extensionis modificatio consistit in varietate magnitudinis et figurae. Hinc patet, materiam esse aliquid mere passivum, quum attributa eius earumque varietates nullam actionem involvant. Et quatenus in motu solum consideramus varietatem loci, magnitudinis et figurae; nihil ibi consideramus, nisi mere passivum.

III. Sed si actualem variationem superaddamus, seu ipsum principium motus, accedit aliquid praeter materiam nudam. Eodem modo patet, perceptionem non posse deduci ex materia nuda, quum in actione quadam consistat. Idem de perceptione speciatim hoc modo intellegi potest. Si nihil aliud organico adesset quam machina, id est, materia nuda, loci magnitudinis et figurae varietates habens; nihil aliud inde deduci et explicari posset, quam mechanismus, id est, tales, quales diximus varietates. Nam ex unaquaque re nude sumta nihil deduci et explicari potest, quam attributorum eius constitutivorum varietates.

IV. Hinc etiam facile iudicamus in molendino aliquo vel horologio nude sumto, nullum reperiri principium percipiens, quid in ipso fiat; et nihil refert, solida sint, an fluida, vel ex utrisque composita, quae in machina habentur.

Porro scimus, inter corpora crassa et subtilia nullum esse discrimen essentiale, sed magnitudinis tantum. Unde sequitur, si concipi non potest, quomodo in aliqua machina crassa, utcumque ex fluidis aut solidis composita oriatur perceptio; etiam concipi non posse, quomodo perceptio ex machina subtiliore oriatur, nam si etiam sensus nostri subtiliores essent, res perinde foret, ac si machinam crassam perciperemus, ut nunc facimus. Itaque pro certo habendum est, ex solo mechanismo, seu materia nuda, eiusque modificationibus perceptionem explicari non posse, non magis, quam principium actionis et motus.

V. Et proinde admittendum est aliquid praeter materiam, quod sit tam principium perceptionis, seu actionis internae, quam motus, seu actionis externae. Et tale principium appellamus substantiale, item vim primitivam ἐντελέχειαν τὴν πρώτην, uno nomine animam, quod activum cum passivo coniunctum substantiam completam constituit. Patet autem, hoc principium non esse extensum, alioqui materiam involveret, contra hypothesin. Ostendimus enim esse aliquid materiae nudae superadditum. Ergo anima erit quoddam substantiale simplex non habens partes extra partes. Unde porro consequens est, entelechiam primitivam naturaliter destrui non posse; quia omnis naturalis destructio in partium dissolutione consistit.

VI. Ex his sequitur vel bruta esse meras machinas, perceptionis expertes, ut statuunt Cartesiani; vel bruta habere animam indefectibilem. Sed quia aliunde, nempe ex natura motus ostensum est, in materia dispersas esse entelechias primitivas, easque indefectibiles, quidni, eis non tantum actionem motricem, sed et perceptionem tribuamus, ut scilicet pro animabus haberi possint, quando corporibus organicis sunt coniunctae. Idque confirmat ipsa rerum analogia. Quum enim in brutis omnia quoad perceptionem et sensum perinde se habeant, ac in homine, et natura uniformis sit in varietate sua, uniformis quoad principia, varia quoad modos: verosimile est brutis etiam perceptionem inesse; immo praesumuntur bruta perceptione praedita, donec contrarium probetur.

VII. Cartesiani ad negandam brutis perceptionem rationem adferunt, ex eo sumtam, quod ita brutis animae indefectibiles sint tribuendae. Sed hoc quod plerique inter eos pro absurdo habent, minime absurdum est, quemadmodum mox ostendemus, allata differentia inter animae brutorum indefectibilitatem, et animae humanae immortalitatem.

VIII. Sed res etiam argumento positivo et necessario probari potest ex eo, quod omnis entelechia primitiva debet habere perceptionem. Nam omnis entelechia prima habet variationem internam, secundum quam etiam variantur actiones externae. Sed perceptio nihil aliud est, quam illa ipsa repraesentatio variationis externae in interna. Quum ergo ubique dispersae sint per materiam entelechiae primitivae, ut facile ostendi potest ex eo, quod principia motus per materiam sunt dispersa; consequens est, etiam animas ubique per materiam dispersas esse, pro organis operantes; et proinde etiam corpora brutorum organica anima praedita esse.

IX. Ex his porro intellegi potest, animas separatas naturaliter non dari, quum enim sint entelechiae primitivae seu mere activae, opus habent aliquo principio passivo, per quod compleantur.

X. Sed, inquies, corpus organicum posse destrui. Respondeo, etsi destrueretur corpus aptum ad sensionem; non ideo tamen anima destrueretur, maneret enim massa animata et anima continuaret agere intus et extra, etsi minus perfecte, seu non cum sensione. Et talem perceptiomen in somno profundo, apoplexia et aliis casibus retinemus, licet sensus cesset. Sensio enim est perceptio, quae aliquid distincti involvit, et cum attentione et memoria coniuncta est. Sed aggregatum confusum multarum perceptionum parvarum nihil eminentis habentium, quod attentionem excitet, stuporem inducit. Nec ideo tamen anima, aut vis sentiendi in ea foret inutilis, etsi nunc ab exercitio suspensa esset; quia cum tempore massa iterum evolvi et ad sensionem apta reddi posset, ut stupor ille cesset, prout oriuntur perceptiones magis distinctae, quando etiam corpus fit perfectius et magis ordinatum.

XI. Et quum hodie plurimi egregii observatores statuant, animalia iam ante conceptionem latere in seminibus, sub forma animalculorum insensibilium; ita ut generatio animalis nihil aliud sit, quam eius evolutio et augmentatio, animalque nunquam naturaliter incipiat: sed tantum transformetur: ideo consentaneum est, ut quod naturaliter non incipit, etiam naturaliter non desinat; ita mors vicissim nihil aliud erit, quam animalis involutio et deminutio; dum a statione animalis magni ad statum animalculi redit.

XII. Porro ut in nobis intellectioni respondet voluntas; ita in omni entelechia primitiva perceptioni respondet appetitus, seu agendi conatus ad novam perceptionem tendens. Neque enim tantum in percipiente varietas obiecti repraesentatur, sed etiam fit variatio ipsius repraesentationis, quia etiam repraesentandum variatur.

XIII. Interim ne hominem bruto nimis aequare videamus, sciendum est, immensum esse discrimen inter perceptionem hominum et brutorum. Nam praeter infimum perceptionis gradum, qui etiam in stupentibus reperitur, (ut explicatum est) et medium gradum, quem sensionem adpellamus, et in brutis agnoscimus, datur gradus quidam altior, quem adpellamus cogitationem. Cogitatio autem est perceptio cum ratione coniuncta, quam bruta, quantum observare possumus, non habent.

XIV. Quia autem ea res hactenus non bene explicata est, dum alii brutis etiam rationem tribuunt, multaque exempla afferunt, in quibus bruta consequentias quasdam nectere videntur; sciendum est, duplices esse consecutiones toto coelo diversas, empiricas et rationales. Consequutiones empiricae nobis sunt communes cum brutis, et in eo consistunt, ut sentiens ea, quae aliquoties coniuncta fuisse expertum est, rursus coniunctum iri expectet. Ita canes aliquoties vapulantes, si quid displicens fecerint, rursus verbera expectant, si idem faciant, atque ideo ab actione abstinent; quod cum infantibus habent commune. Et Americanus quidam putavit epistolam proditricem facinoris sui fuisse spectatricem, quia illi modi aliquid prodendi, qui ipsi noti erant, hoc ita ferebant.

Sed quia saepe fit, ut talia tantum per accidens sint coniuncta, hinc saepe empirici decipiuntur, prorsus ut bruta; ut scilicet, quod expectant, non eveniat. Sic si cani aliquid facienti dem cibum, id quidem fit per accidens ob liberam voluntatem meam; ubi vero semel assuevit actioni, quam eum docere volui, non amplius ei do cibum, quum recte agit, etsi ille hoc initio adhuc expectet. Sic si quis Batavus navem conscendens in Asiam deferatur, et in aliquam turcarum urbem delatus, ibi cerevisiam in taberna, ut domi suae quaerat, decipietur eodem modo; expectabit enim aliquid a taberna, quod cum ea tantum per accidens coniunctum est, et non aeque in asiaticis, ac in batavis tabernis reperitur. At homo, quatenus non empirice sed rationaliter agit, non solis fidit experimentis, aut inductionibus particularium a posteriori, sed procedit a priori per rationes. Et quale est discrimen inter geometram, aut analiseos peritum et arithmeticum aliquem vulgarem, pueros docentem, qui regulas arithmeticas memoriter didicit, sed rationem earum non novit, nec proinde in quaestionibus nonnihil a consueto recedentibus sibi consulere potest: tale est discrimen inter empiricum et rationalem, inter consecutionem bestiarum, et ratiocinationem humanam. Etiamsi enim multa exempla succedentia experiamur: nunquam tamen de perpetuo successu securi sumus, nisi rationes necessarias reperiamus, unde colligamus, res aliter se habere non posse. Itaque bruta (quantum observare porsumus) non cognoscunt universalitem propositionum, quia non cognoscunt rationem necessitatis. Et licet aliquando empirici per inductiones ducantur ad propositiones vere universales, id tamen per accidens tantum, non vi consecutionis contingit.

XV. Denique homo a Deo destinatur ad finem multo sublimiorem, nempe ad societatem cum ipso; et ideo (ob harmoniam regnorum naturae et gratiae) statuendum est, animas humanas, una cum organico quodam corpore conservari, non tantum eo modo, ut bruta; quae fortasse post mortem diu stupent; sed modo nobiliore, ut sensum et conscientiam retineant, poenaeque et praemii sint capaces.

EPISTOLA AD WAGNERUM (1)

DE VI ACTIVA CORPORIS

1710.

Ad ea, quae de animae natura quaeris, lubens respondeo, quoniam ex dubio quod moves intelligo, mentem meam Tibi nondum satis perspectam esse, idque praeiudicio quodam contigisse, hausto ex schediasmate meo, inserto Actis Eruditorum, ubi de vi activa corporis contra Sturmium egi (2). Ais, me ibi satis materiae vim activam vindicasse, et dum resistentiam materiae tribuo, eidem etiam tribuisse reactionem, atque adeo et actionem. Cum itaque ubique in materia sit principium activum, videri sufficere hoc principium ad operationes brutorum, nec illis anima quadam indefectibili opus esse.

Respondeo primo, principium activum non tribui a me materiae nudae sive primae, quae mere passiva est, et in sola antitypia et extensione consistit, sed corpori seu materiae vestitae sive secundae, quae praeterea entelechiam primitivan seu principium activum continet. Respondeo secundo, resistentiam materiae nudae non esse actionem, sed meram passionem, dum nempe habet antitypiam seu impenetrabilitatem, qua quidem resistit penetraturo, sed non repercutit, nisi accedat vis elastica; quae ex motu adeoque et vi activa materiae superaddita, derivari debet. Respondeo

(1) Il Wagner cui è indirizzata la lettera è Rodolfo Cristiano W., che fu segretario di L., ed ebbe per mezzo suo una cattedra di matematica e fisica nell'università di Helmstedt. Non lo si confonda col più noto Gabriele Wagner, col quale anche fu in corrispondenza il L.

(2) È inserito al n. L, dell'ediz. Erdmann.

tertio: Hoc principium activum, hanc entelechiam primam esse revera principium vitale, etiam percipiendi facultate praeditum, et indefectibile ob rationes dudum a me allegatas. Idque ipsum est, quod in brutis pro anima ipsorum habeo. Itaque dum ubique in materia superaddita admitto principia activa, etiam ubique per eam disseminata statuo principia vitalia seu percipientia, adeoque monades, et ut sic dicam, Atomos Metaphysicas, partibus carentes, nec unquam naturaliter orituras aut destruendas.

Quaeris deinde definitionem animae meam. Respondeo, posse animam sumi late et stricte. Late anima idem est quod vita seu principium vitale, nempe principium actionis internae in re simplici seu monade existens, cui actio externa respondet. Isque corresponsus interni et externi seu repraesentatio externi in interno, compositi in simplice, multitudinis in unitate, revera perceptionem constituit. At hoc sensu anima non tantum animalibus, sed et omnibus aliis percipientibus tribuetur. Stricte anima sumitur pro specie vitae nobiliore, seu pro vita sensitiva, ubi non nuda est facultas percipiendi, sed et praeterea sentiendi, quando nempe perceptioni adiungitur attentio et memoria. Quemadmodum vicissim mens est species animae nobilior, nempe mens est anima rationalis, ubi sensioni accedit ratio seu consecutio ex universalitate veritatum. Ut ergo mens est anima rationalis, ita anima est vita sensitiva, et vita est principium perceptivum. Ostendi autem exemplis et rationibus, non omnem percepionem esse sensionem, sed dari perceptionem etiam insensibilium. Ex. gr. non possem sentire viride, nisi perciperem caeruleum et flavum, ex quibus resultat. Interim caeruleum et flavum non sentio, nisi forte microscopium adhibeatur.

Memineris autem ex sententia mea non tantum omnes vitas, omnes animas, omnes mentes, omnes entelechias primitivas esse perennes, sed etiam omni entelechiae primitivae seu omni principio vitali perpetuo adiunctam esse quandam naturae machinam, quae nobis corporis organici nomine venit, licet ea machina etiam cum figuram suam summatim conservat, in fluxu consistat perpetuoque reparetur,

ut navis Thesei. Neque adeo certi simus vel minimam materiae in nativitate a nobis acceptae particulam in corpore nostro superesse, licet etiam eadem machina subinde plane transformetur, augeatur, diminuatur, involvatur, aut evolvatur. Itaque non tantum anima est perennis, sed etiam aliquod animal semper superest, etsi certum aliquod animal perenne dici non debeat, quia species animalis non manet; quemadmodum eruca et papilio idem animal non est, etsi eadem sit anima in utroque. Habet igitur hoc omnis naturae machina, ut nunquam sit plane destruibilis, cum crasso tegumento utcunque dissipato, semper machinula nondum destructa subsit, instar vestium Arlequini comici, cui post multas tunicas exutas, semper adhuc nova supererat. Quod eo minus mirari debemus, quia natura ubique organica est et a sapientissimo autore ad certos fines ordinata, nihilque in natura incultum censeri debet, etsi interdum non nisi rudis massa nostris sensibus appareat. Ita igitur eximus omnes difficultates, quae ex natura animae prorsus ab omni materia separatae nascuntur, ita ut revera anima animalve ante nativitatem aut post mortem ab anima aut animali vitam praesentem vivente, non nisi rerum habitu et perfectionum gradibus, non vero toto entium genere differat. Idemque de geniis sentio, esse mentes corpore valde penetrante, et ad operandum apto, praeditas, quod fortasse pro lubitu mutare possunt, unde etiam animalia appellari non merentur. Itaque omnia in natura sunt analogica, et facile ex crassis subtilia intelligi possunt, cum utraque eodem modo se habeant. Solus Deus substantia est vere a materia separata, cum sit actus purus, nulla patiendi patentia praeditus, quae ubicunque est, materiam constituit. Et vero omnes substantiae creatae habent antitypiam, per quam fit naturaliter, ut una sit extra alteram, adeoque penetratio excludatur.

Etsi autem principia mea sint generalissima, nec minus in homine quam in brutis locum habeant, mirifice tamen prae brutis eminet homo et ad genios accedit, quia ob rationis usum, societatis cum Deo atque adeo praemii et

poenae in divina gubernatione est capax. Itaque non tantum vitam et animam, ut bruta, sed et conscientiam sui te memoriam pristini status, et ut verbo dicam, personam servat. Nec tantum physice, sed etiam moraliter est immortalis: unde stricto sensu soli humanae animae immortalitas tribuitur. Nam nisi sciret homo, in altera vita poenas aut praemia sibi tribui ob hanc vitam, revera nulla esset poena, nullum praemium, et perinde foret, quoad rem moralem ac si me extincto alius felicior aut infelicior successisset. Itaque statuo animas quidem in animalculis seminalibus inde ab initio rerum latentes non esse rationales, donec per conceptum ad vitam humanam destinentur: ubi vero semel rationales factae sunt, et conscientiae ac societatis cum Deo capaces redditae, sentio, nunquam eas deponere personam civis in Republica Dei, quae cum iustissime et pulcherrime regatur, consequens est ut per ipsas naturae leges, ob parallelismum regni gratiae et naturae, animae vi suarum actionum ad praemia et poenas reddantur aptiores. Eoque sensu dici potest, virtutem sibi ipsi praemium, scelus sibi ipsi poenam afferre, quia naturali quadam consequentia pro ultimo animae statu, prout expiata aut non expiata decedit, naturale quoddam oritur divergium, a Deo in natura praeordinatum, et divinis promissis minisque, ac gratiae iustitiaeque consentaneum; geniorum etiam bonorum malorumque accedente interventu, prout alterutris nos sociavimus, quorum operationes utique sunt naturales, etsi natura eorum nostra sit sublimior. Videmus sane hominem a sommo profundo evigilantem, imo etiam ab apoplexia ad se reversum memoriam status pristini recuperare solere. Idem de morte dicendum est, quae perceptiones nostras turbatas et confusas reddere potest, delere plane ex memoria sane non potest, cuius usu redeunte etiam praemia et poenae locum habent. Itaque Salvator ipse mortem somno comparavit. Brutis autem divinae societatis et iuris incapacibus personae conservatio et moralis immortalitas tribui non potest.

Itaque non est, quod quis ex hac doctrina consequentias periculosas vereatur: cum potius Theologia naturalis vera,

veritati revelatae non solum non repugnans, sed etiam mirifice favens, ex meis principiis pulcherrima ratione demonstretur. Qui vero brutis animas, aliisque materiae partibus omnem perceptionem et organismum negant, illi divinam maiestatem non satis agnoscunt, introducentes aliquid indignum Deo, et incultum, nempe vacuum perfectionum seu formarum, quod metaphysicum appellare possis, non minus reiiciendum, quam vacuum materiae seu physicum. Qui vero animas veras perceptionemque dant brutis, et tamen animas eorum naturaliter perire posse statuunt, etiam demonstrationem nobis tollunt, per quam ostenditur, mentes nostras naturaliter perire non posse, et in Socinianorum dogma incidunt, qui animas non nisi miraculose seu per gratiam conservari putant, naturam autem perire debere arbitrantur, quod est Theologiam naturalem maxima sui parte mutilare. Praeterea contrarium utique demonstratum est, quia substantia carens partibus destrui naturaliter non potest.

BRANI DEI

SAGGI DI TEODICEA

SULLA BONTÀ DI DIO SULLA LIBERTÀ DELL'UOMO E SULL'ORIGINE DEL MALE (1)

Parte prima.

1. Dopo aver regolato i diritti della fede e della ragione in un modo che pone la ragione al servizio della fede, lungi dal rendergliela contraria; noi vedremo come esse esercitano quei diritti, per custodire ed accordare insieme quel che l'intelligenza naturale e la rivelazione c'insegnano intorno a Dio ed all'uomo in rapporto al male. Si possono distinguere le difficoltà in due classi. Le une sorgono dalla libertà dell'uomo, che pare incompatibile con la natura divina, e che nondimeno è ritenuta necessaria perchè l'uomo possa esser giudicato colpevole e punibile. Le altre concernono la condotta di Dio, e pare che gli attribuiscano una parte troppo grande nell'esistenza del male, quand'anche l'uomo sia supposto libero e vi abbia anch'egli la sua parte. Tale condotta sembra contraria alla bontà, alla santità e alla giustizia divina, perchè Dio concorre al male tanto fisico che morale, e concorre all'uno ed all'altro in un modo sia spirituale che fisico; e perchè sembra che quei mali si manifestano tanto nell'ordine della natura che in quello della grazia, e nella vita futura ed eterna quanto ed anche più che in questa vita passeggiera.

2. Per rappresentare in breve tali difficoltà, bisogna notare che la libertà è combattuta (in apparenza) dalla determinazione o dalla certezza, quale che sia; epperò il domna comune

(1) Si tralascia la prefazione e il « Discorso sulla conformità della fede con la ragione ».

dei nostri filosofi vuole che la verità dei futuri contingenti sia determinata. La prescienza di Dio rende tutto l'avvenire certo e determinato, ma la sua provvidenza e la sua preordinazione, sulle quali la stessa prescienza pare fondata, fanno molto più: infatti Dio non è come un uomo, che può guardare gli avvenimenti con indifferenza, e sospendere il suo giudizio: perchè ogni cosa non esiste che in conseguenza dei decreti della sua volontà e dell'azione della sua potenza. E quand'anche si faccia astrazione dal concorso di Dio, tutto è perfettamente connesso nell'ordine delle cose, poichè nulla potrebbe accadere senza una causa disposta come occorre a produrre l'effetto; il che ha luogo per le azioni volontarie non meno che per tutte le altre. Per conseguenza, pare che l'uomo sia necessitato a fare il bene e il male che fa, e quindi non meriti nè ricompensa nè castigo: il che distrugge la moralità delle azioni ed offende tutta la giustizia divina e umana.

3. Ma quand'anche si accordasse all'uomo quella libertà di cui egli si fregia a suo danno, l'operato di Dio non cesserebbe di dare argomento alla critica, sostenuta dalla presuntuosa ignoranza degli uomini, che vorrebbero discolparsi in tutto o in parte a spese di Dio. Si obietta che tutta la realtà, e ciò che si chiama la sostanza dell'atto, nel peccato stesso, è una produzione di Dio, perchè tutte le creature e tutte le azioni derivano da lui quel che hanno di reale; donde si vorrebbe inferire ch'egli sia non soltanto la causa fisica del peccato, ma anche la causa morale, poichè egli agisce con la massima libertà, e non fa niente senza una perfetta conoscenza della cosa, e delle conseguenze che essa può avere. E non basta dire, come fanno, tanto l'opinione comune che il sistema delle cause occasionali, che Dio si è fatto una legge di concorrere con le volizioni o risoluzioni dell'uomo; infatti oltre a trovarsi strano che Dio si sia fatto una tale legge, di cui non ignorerebbe affatto le conseguenze, la principale difficoltà è che pare impossibile l'esistenza anche di una cattiva volontà, senza un concorso e magari senza una predeterminazione da parte di lui, che contribuisca a far nascere quella

volontà nell'uomo o in qualche altra creatura ragionevole; infatti un'azione, per il fatto che è cattiva, non è meno dipendente da Dio. Dal che si vorrà conchiudere, infine, che Dio fa tutto indifferentemente, tanto il bene che il male; a meno che si vogliano ammettere coi Manichei due principii, l'uno buono e l'altro cattivo. Inoltre, secondo l'opinione comune dei teologi e dei filosofi, essendo la conservazione una creazione continua, si dirà che l'uomo è creato continuamente corrotto e peccante. Inoltre vi sono dei Cartesiani moderni i quali pretendono che Dio sia il solo attore e le creature non ne siano che gli organi, puramente passivi; e il Bayle s'appoggia non poco su di essi.

4. Ma quand'anche Dio non dovesse concorrere alle azioni che con un concorso generale, o non concorrere affatto, almeno alle cattive; basta (si dice) per l'imputazione, cioè per renderlo causa morale, il fatto che niente accade senza suo permesso. E, per non dir nulla della caduta degli angeli, egli conosce tutto quello che avverrà, se pone l'uomo in determinate circostanze dopo averlo creato; come lo pone in effetti. L'uomo è esposto ad una tentazione alla quale si sa che soccomberà e che sarà causa d'una infinità di mali spaventevoli: si sa che per quella caduta il genere umano sarà infettato e posto quasi in una necessità di peccare; ciò che si chiama peccato originale; che per essa il mondo cadrà in una strana confusione; che per quella via saranno introdotte la morte e le malattie con mille altre sventure e miserie che affligeranno ordinariamente i buoni e i cattivi; che regnerà inoltre la malvagità e sarà oppressa la virtù su questa terra; e che quindi non parrà quasi affatto che una provvidenza governi le cose. Ma è ancor peggio quando si consideri la vita futura, poichè non sarà salvo che un piccolo numero di uomini e tutti gli altri periranno per l'eternità; inoltre gli uomini destinati alla salvezza saranno stati tratti dalla massa corrotta per una scelta senza ragione: tanto se si dica che Dio nello sceglierli abbia avuto riguardo alle loro buone azioni future, alla loro fede o alle loro opere, quanto se si pretenda ch'egli abbia voluto attribuire loro quelle buone qualità e quelle azioni, perchè

li ha predestinati alla salvezza. Infatti, benchè si dica nel sistema più mitigato che Dio ha voluto salvare tutti gli uomini, e si ammetta anche negli altri sistemi comunemente accolti ch'egli ha fatto prendere la natura umana a suo figlio per espiare i loro peccati, di modo che tutti quelli che crederanno a lui con una fede viva e finale saranno salvi; resta sempre vero che quella fede viva è un dono di Dio; che noi siamo morti a tutte le buone opere; che è necessario che una grazia predisponente ecciti fin la nostra volontà, e che Dio ci dia il volere e l'agire. Ora, sia che ciò avvenga in virtù d'una grazia efficace per se stessa, cioè per un movimento divino interiore, che determini interamente la nostra volontà al bene che essa opera; sia che esista soltanto una grazia sufficiente, che però non cessa d'agire e di diventare efficace a causa delle circostanze interne ed esterne in cui l'uomo si trova e in cui Dio l'ha messo: bisogna sempre finir col dire che Dio è l'ultima ragione della salvezza, della grazia, della fede, dell'Elezione in Gesù Cristo. E tanto se l'elezione è causa, quanto se è effetto del disegno di Dio di dar la fede, resta sempre vero ch'egli dà la fede o la salvezza a chi gli pare, senza che apparisca alcuna ragione della sua scelta, la quale cade soltanto sopra un piccolissimo numero di uomini.

5. Di modo che è un giudizio terribile che Dio, che dà il suo unico Figlio per tutto il genere umano, e che è l'unico autore ed arbitro della salvezza degli uomini, ne salva tuttavia così pochi ed abbandona tutti gli altri al diavolo suo nemico, che li tormenta eternamente e fa che essi maledicano il loro Creatore, nel mentre che sono stati creati per diffonderne e palesarne la bontà, la giustizia e le altre perfezioni. Questo fatto atterrisce tanto più, in quanto che tutti quegli uomini sono infelici per tutta l'eternità sol perchè Dio ha esposto i loro progenitori ad una tentazione, alla quale egli sapeva che non avrebbero resistito; e quel peccato è attribuito ed imputato agli uomini prima che la loro volontà vi abbia parte; e quel vizio ereditario determina la loro volontà a commettere dei peccati attuali; e una infinità di uomini, giovani e adulti, i quali non hanno mai sentito parlare di Gesù Cristo

Salvatore del genere umano o non l'hanno sentito abbastanza, muoiono prima di ricevere i soccorsi necessarii per trarsi dall'abisso del peccato, e son condannati ad essere sempre ribelli a Dio, ed inabissati nelle più orribili miserie, insieme alle creature più malvagie; benchè nel fondo essi non siano stati più cattivi di altri, e forse molti di loro siano stati meno colpevoli d'una parte di quel piccolo numero di eletti, che è stata salvata da una grazia senza fondamento, e che si gode un'eterna felicità non meritata. Ecco un riassunto delle difficoltà che parecchi hanno incontrato; ma il Bayle è stato uno di quelli che le hanno spinto più oltre, come apparirà in séguito, quando esamineremo i passi di quell'autore. Per ora credo d'aver riportato ciò che v'è di più essenziale nelle sue obiezioni; ma ho giudicato opportuno astenermi da talune espressioni ed esagerazioni che avrebbero potuto scandalizzare, e che non avrebbero affatto reso le obiezioni più forti.

6. Voltiamo ora la medaglia, col mostrar quello che si può rispondere a tali obiezioni; qui è necessario spiegarsi con un discorso più ampio: infatti, anche di molte difficoltà è possibile sbrigarsi in poche parole, ma per farne la discussione bisogna diffondersi. Il nostro scopo è di allontanare gli uomini dalle false idee che loro rappresentano Dio come un principe assoluto, che usi di un potere dispotico, poco atto a farlo amare e poco degno di farlo amare. Tali concetti sono tanto più empi in rapporto a Dio, in quanto che l'essenziale della religione sta non solo nel temerlo, ma anche nell'amarlo sopra ogni cosa; il che non può farsi senza che se ne conoscano le perfezioni atte a suscitare l'amore ch'egli merita, e che rende felici coloro che glie ne portano. E noi che siamo animati da uno zelo che non può non piacergli, abbiamo motivo di sperare ch'egli c'illuminerà e ci assisterà nell'esecuzione d'un disegno, intrapreso per la sua gloria e per il bene degli uomini. Una causa tanto buona ci rende fidenti: se vi sono apparenze plausibili contro di noi, vi sono dimostrazioni dal canto nostro; ed io oserei dire, sì, ad un avversario:

aspice quam mage sit nostrum penetrabile telum.

7. Dio è la ragion prima delle cose: infatti le cose limitate, come son tutte quelle che noi vediamo e sperimentiamo, sono contingenti, e non hanno in sè nulla che renda necessaria la loro esistenza: così è manifesto che la materia, il tempo e lo spazio, compatti ed omogenei in se stessi, ed indifferenti a tutto, potrebbero ricevere forme e movimenti affatto diversi, ed in altro ordine. Bisogna dunque cercare la ragione dell'esistenza del mondo, che è tutto l'insieme delle cose contingenti; e bisogna cercarla nella sostanza che porta con sè la causa della sua esistenza, e che quindi è necessaria ed eterna. Inoltre bisogna che quella causa sia intelligente, perchè, essendo contingente il mondo che esiste, ed essendo infiniti altri mondi egualmente possibili, e pretendenti all'esistenza, per così dire, con lo stesso diritto di quello, è necessario che la causa del mondo abbia avuto riguardo o riferimento a tutti quei mondi possibili, per determinarne uno. Tal riguardo o rapporto d'una sostanza esistente con semplici possibilità non può essere altro che quello dell'intelletto con le idee che ha di esse; e il determinarne una non può essere altro che l'atto della volontà che sceglie. La potenza di quella sostanza, poi, ne rende la volontà efficace. La potenza mira all'essere; la saggezza o l'intelletto al vero; la volontà al bene. Quella causa intelligente, inoltre, dev'essere infinita in tutti i modi, ed assolutamente perfetta in potenza, in saggezza ed in bontà, poichè essa mira a tutto ciò ch'è possibile. E siccome tutto è connesso, non se ne può ammettere più d'una. Il suo intelletto è la fonte delle essenze; la sua volontà è l'origine delle esistenze. Ecco in poche parole la prova d'un Dio unico con le sue perfezioni; ed ecco, per mezzo suo, l'origine delle cose.

8. Or quella suprema saggezza, unita a una bontà che non è men d'essa infinita, non ha potuto non scegliere il meglio. Infatti, come un male minore è una specie di bene, così un minor bene è una specie di male, se fa ostacolo a un bene più grande: e vi sarebbe qualcosa da correggere nelle azioni di Dio, se egli avesse mezzo di far meglio. E

come nelle matematiche, quando non v'è nè un *maximum*, nè un *minimum*, cioè niente di distinto, tutto procede indifferentemente, o quando ciò non è possibile, non si fa niente affatto; così può dirsi in materia di perfetta saggezza, la quale non è regolata meno dalle matematiche, che, se non vi fosse il migliore (*optimum*) tra tutti i mondi possibili, Dio non ne avrebbe prodotto alcuno. Io chiamo mondo tutto l'ordine, o tutto l'insieme delle cose tutte esistenti, affinchè non si dica che più mondi avrebbero potuto esistere in tempi e luoghi differenti. Infatti bisognerebbe contarli tutti insieme per un sol mondo, o, se par meglio, per un universo. E quando si riempissero tutti i tempi e tutti i luoghi, resta sempre vero che sarebbe stato possibile riempirli in un'infinità di modi, e che vi è un'infinità di mondi possibili, tra i quali è necessario che Dio abbia scelto il migliore, poichè egli non fa niente senza agire secondo la suprema ragione.

9. Qualche avversario, non potendo rispondere a questo argomento, risponderà forse alla conclusione con un argomento contrario, dicendo che il mondo avrebbe potuto essere senza peccato e senza sofferenze; ma io nego che in quel caso esso sarebbe stato migliore. Infatti bisogna sapere che tutto è connesso in ciascuno dei mondi possibili: l'universo, quale che possa essere, è tutto d'un pezzo, come un oceano; il più piccolo movimento vi propaga la sua azione a qualunque distanza, benchè tale azione divenga meno sensibile in proporzione della distanza; di modo che Dio ha tutto determinato anticipatamente una volta per sempre, avendo preveduto le preghiere, le buone e le cattive azioni e tutto il resto; e ciascuna cosa ha contribuito idealmente, prima della sua esistenza, alla determinazione ch'è stata presa sull'esistenza di tutte le cose. Cosicchè niente può essere mutato nell'universo (come in un numero), tranne la sua essenza, o se meglio piace, la sua individualità numerica. Quindi, se il più piccolo male che avviene nel mondo non avvenisse, non sarebbe più quel mondo che, tutto contato e ponderato, è apparso il migliore al creatore che l'ha scelto.

Certo, si possono immaginare mondi possibili, senza peccato e senza sventure, e se ne possono creare come quelli dei romanzi, delle Utopie, dei Severambi (1); ma questi mondi stessi sarebbero assai inferiori per bontà al nostro. Io non saprei mostrarvelo nei particolari: infatti posso far conoscere, e posso rappresentarvi cose infinite, per paragonarle insieme? Ma voi dovete giudicarlo con me *ab effectu*, poichè Dio ha scelto questo mondo così com'è. Noi sappiamo d'altronde che spesso un male è cagion d'un bene, al quale non si sarebbe giunti senza quel male. Anzi spesso due mali insieme hanno fatto un gran bene:

Et si fata volunt, bina venena juvant...

12. S'è fatto uso in ogni tempo di paragoni presi dai piaceri dei sensi, mischiati con qualcosa che s'avvicina al dolore, per mostrare che nei piaceri intellettuali v'è alcunchè di analogo. Un po' di acido, di acre o di amaro piace spesso più dello zucchero; le ombre dànno risalto ai colori; ed anche una dissonanza, posta dove occorre, dà rilievo all'armonia. Noi vogliamo essere atterriti da quelli che ballano sulla corda, che sono sul punto di cadere, e vogliamo che le tragedie ci facciano quasi piangere. Si gusta forse abbastanza la salute, e se ne rende grazie abbastanza a Dio, senza essere mai stati ammalati? E non accade spessissimo che un po' di male renda il bene più sensibile, cioè più grande?

13. Ma si dirà che i mali sono grandi e molto numerosi al confronto dei beni: è un errore. La sola mancanza di attenzione diminuisce i nostri beni; ed occorre che tale attenzione sia suscitata da qualche miscuglio di mali. Se noi fossimo ordinariamente malati e raramente in buona salute, sentiremmo meravigliosamente questo gran bene, e sentiremmo meno i nostri mali; ma non è forse meglio, tuttavia, che la salute sia ordinaria e rara la malattia? Suppliamo dunque con la nostra riflessione a ciò che manca alla nostra percezione, per renderci più sensibile il bene

(1) Romanzo utopico comunistico del Vairasse, *Histoire des Severambes* (1677).

della salute. Se non avessimo la conoscenza della vita futura, io credo che si troverebbero poche persone che, giunte in punto di morte, non sarebbero contente di passar di nuovo per gli stessi valori dei beni e dei mali, purchè, soprattutto, non fossero della stessa specie. Si sarebbe contenti di variare, senza esigere una condizione migliore di quella in cui si era stati.

14. Nello stesso modo, quando si considera la fragilità del corpo umano, si ammira la saggezza e la bontà dell'Autore della natura, che ha reso quella così duratura, e la sua condizione tanto sopportabile. Questo mi ha fatto dire spesso, che io non mi stupisco se gli uomini sono talvolta malati, ma che mi stupisco che lo sono così poco, e che non lo sono sempre. E lo stesso deve farci stimare ancora più l'artificio divino del meccanismo degli animali, che il loro Autore ha fatto così fragile e soggetto a corrompersi, e tuttavia tanto atto a conservarsi; infatti è la natura che ci guarisce anzichè la medicina. Or quella stessa fragilità è una conseguenza della natura delle cose, a meno che non si pretenda che quella specie di creature, che ragiona ed è rivestita di carne e d'ossa, non sia affatto nel mondo. Ma ciò sarebbe evidentemente un errore che alcune filosofie di altri tempi avrebbero chiamato *vacuum formarum*, un vuoto nell'ordine delle specie.

19. Gli antichi avevano idee meschine sulle opere di Dio, e Sant'Agostino, che non conosceva le scoperte moderne, s'angustiava molto quando doveva giustificare la prevalenza del male. Pareva agli antichi che soltanto la nostra terra fosse abitata, ed anche in essa avevano paura degli antipodi: il resto del mondo era, secondo loro, costituito da alcuni globi lucenti e da sfere cristalline. Oggi, si diano o non si diano limiti all'universo, bisogna riconoscere che v'è un numero grandissimo di globi, grandi quanto e più del nostro, i quali hanno, non meno di esso, diritto ad avere abitanti ragionevoli, che però non debbono essere necessariamente uomini. Il nostro non è che un pianeta, cioè uno dei sei satelliti principali del nostro sole; e, poichè tutte le stelle fisse sono anche esse dei soli, si vede che poca cosa è la nostra terra in rapporto

alle cose visibili, non essendo che un'appendice di una tra esse. È probabile che tutti i soli non siano abitati che da persone felici, e niente ci obbliga a credere che vi siano molti dannati, perchè pochi esempii o pochi saggi bastano a provare l'utilità che il bene trae dal male. D'altronde, siccome non v'è alcuna ragione che induca a credere che vi siano stelle da per tutto, non è forse possibile che vi sia un grande spazio al di là della regione delle stelle? Che sia il cielo empireo o no, in ogni caso quello spazio immenso, che circonda tutte queste terre, potrà essere pieno di felicità e di gloria. Lo si potrà concepire come l'oceano a cui affluiscono tutte le creature felici, quando son giunte alla loro perfezione nel sistema delle stelle. Che diverrà la considerazione del nostro globo e dei suoi abitanti? Non sarà qualcosa d'incomparabilmente più piccolo d'un punto fisico, una volta che la nostra terra è come un punto di fronte alla distanza di alcune stelle fisse? Così, con lo svanire quasi nel nulla la proporzione della parte dell'universo che noi conosciamo rispetto a quella che ci è sconosciuta, e che tuttavia abbiamo motivo d'ammettere, e con l'essere tutti i mali che ci si possono opporre, circoscritti in questo quasi-niente; è possibile che tutti i mali siano anch'essi un quasi-niente al confronto dei beni che sono nell'universo.

20. Ma bisogna ancora rispondere alle obiezioni più speculative e più metafisiche di cui s'è fatta menzione e che concernono la causa del male. Si comincia col chiedere: Donde viene il male? *Si Deus est, unde malum? si non est, unde bonum?* Gli antichi attribuivano la causa del male alla materia, che essi credevano increata ed indipendente da Dio; ma noi che deriviamo ogni essere da Dio, dove troveremo la fonte del male? La risposta è, che essa dev'essere cercata nella natura ideale della creatura, per quel che tale natura è racchiusa nell'intelletto di Dio, indipendentemente dalla volontà di lui. Infatti bisogna considerare che v'è un'imperfezione originaria nella creatura prima del peccato, perchè la creatura è limitata per sua essenza; donde viene che essa non potrebbe saper tutto, e che può

sbagliarsi e commettere altre colpe. Platone ha detto nel Timeo che il mondo aveva la sua origine dall'intelletto unito alla necessità. Altri hanno unito Dio e la natura. Si può dare a questa opinione un buon significato, per cui Dio è l'intelletto, e la necessità, cioè la natura essenziale delle cose, è l'oggetto dell'intelletto, in quanto consiste nelle verità eterne. Ma tale oggetto è interno, e si trova nell'intelletto divino. Ivi si trova non soltanto la forma primitiva del bene, ma anche l'origine del male: bisogna porre la regione delle Verità eterne al posto della materia, quando si tratta di cercare la fonte delle cose. Tale regione è la causa ideale del male (per così dire), come del bene; ma, a dir proprio, formalmente il male non ha alcuna causa efficiente, perchè esso consiste nella privazione, come vedremo, cioè in quello che la causa efficiente non produce. È perciò che gli Scolastici sogliono chiamare deficiente la causa del male.

21. Il male può esser preso in un senso metafisico, fisico, morale. Il male metafisico consiste nella semplice imperfezione; il male fisico nella sofferenza, ed il male morale nel peccato. Ora, benchè il male fisico ed il male morale non siano necessarii, basta che in virtù delle verità eterne siano possibili. E, come quella regione immensa delle verità contiene tutte le possibilità, occorre che vi sia un'infinità di mondi possibili; che il male entri in molti di essi; e che anche il migliore di essi ne racchiuda: è ciò che ha determinato Dio a permettere il male.

22. Ma qualcuno mi dirà: perchè ci parlate di permettere? Non è Dio che fa il male, e che lo vuole? Qui è necessario spiegare che significa permesso, perchè si vegga che il termine viene impiegato non senza ragione. Ma bisogna prima spiegare la natura della volontà, che ha i suoi gradi. In un senso generale si può dire che la volontà consiste nell'inclinazione a fare qualche cosa in proporzione del bene che questa racchiude. Tale volontà è chiamata antecedente, quando è presa a parte, e concerne ogni bene isolatamente in quanto è bene. In questo senso si può dire che Dio tende ad ogni bene in quanto bene, *ad perfectionem simpliciter*

simplicem, per dirla alla scolastica: e ciò per effetto d'una volontà antecedente. Egli ha una seria inclinazione a santificare e a salvare tutti gli uomini, ad escludere il peccato e ad impedire la dannazione. Si può anzi dire che tale volontà è di per sè (*per se*), efficace, cioè tale che l'effetto seguirebbe se non vi fosse qualche ragione più forte che l'impedisse; infatti quella volontà non giunge fino all'ultimo sforzo (*ad summum conatum*), altrimenti non mancherebbe mai di produrre il suo pieno effetto, perchè Dio è il padrone di tutte le cose. Il successo intero ed infallibile non appartiene che a quella che vien chiamata volontà conseguente. Questa è volontà piena, ed a riguardo suo vale la regola: che non si manca mai di fare ciò che si vuole, quando lo si può fare. Ora, tale volontà, conseguente, finale e decisiva, risulta dal conflitto di tutte le volontà antecedenti, tanto di quelle che tendono verso il bene, quanto di quelle che respingono il male: dal concorso di tutte queste volontà particolari sorge la volontà totale, come nella meccanica il movimento composto è la risultante di tutte le tendenze che agiscono nello stesso mobile, e soddisfa egualmente ciascuna, per quanto è consentito dalla presenza di tutte. È come se il mobile si dividesse tra quelle tendenze, come ho mostrato altra volta in uno dei giornali di Parigi (7 settembre 1693), dando la legge generale delle composizioni del movimento. Ancora in questo senso si può dire che la volontà antecedente è efficace in qualche modo, ed anche effettiva con successo.

23. Di qui segue che Dio vuole antecedentemente il bene e conseguentemente il meglio. E, per ciò che concerne il male, Dio non vuole affatto il male morale, e non vuole in modo assoluto il male fisico o le sofferenze: perciò non v'è predestinazione assoluta alla dannazione; e si può dire del male fisico, che Dio spesso lo vuole come una pena dovuta alla colpa e spesso anche come un mezzo proprio ad un fine, cioè per impedire mali più grandi o per ottenere maggiori beni. La pena serve ancora per l'emendamento e per l'esempio, ed il male serve spesso a far gustare meglio il bene, anzi talvolta contribuisce anche a una più grande perfezione di

colui che lo subisce, come il grano che vien seminato è soggetto ad una specie di corruzione per poter germogliare: è un bel paragone di cui Gesù Cristo stesso s'è servito.

24. Per ciò che concerne il peccato o il male morale, benchè accada spesso che possa servir di mezzo per ottenere un bene o per impedire un altro male, non è questo tuttavia che lo rende un congruo oggetto della volontà divina o un oggetto legittimo d'una volontà creata; occorre che non sia ammesso o permesso, che in quanto venga considerato come conseguenza certa d'un dovere imprescindibile: di modo che colui il quale non volesse permettere l'altrui peccato, verrebbe egli stesso meno al proprio dovere; come se un ufficiale che deve custodire un posto importante l'abbandonasse, specialmente in tempo di pericolo, per impedire una questione in città tra due soldati della guarnigione, pronti ad uccidersi l'un l'altro.

25. La regola che vuole *non esse facienda mala, ut eveniant bona* e che anzi proibisce di permettere un male morale per ottenere un bene fisico, lungi dall'esser violata, trova qui la sua conferma, e ne viene spiegata la fonte e il senso. Non s'approverà affatto che una regina pretenda salvar lo Stato commettendo, ovvero permettendo un delitto. Il delitto è certo e il male dello Stato è dubbio: inoltre questo modo d'autorizzare i delitti, se fosse accolto, sarebbe peggiore dello sconvolgimento di un paese, che, pur senza ciò, accade abbastanza spesso, e che forse con un tal mezzo, scelto per impedirlo, accadrebbe anche più. Ma in rapporto a Dio niente è dubbio, niente potrebbe essere opposto alla regola del meglio, che non soffre alcuna eccezione o dispensa. Ed è in questo senso che Dio permette il peccato: infatti egli verrebbe meno a ciò che deve a sè, alla sua saggezza, alla sua bontà, alla sua perfezione, se non seguisse il grande concorso di tutte le sue tendenze al bene, e non scegliesse quello ch'è assolutamente il meglio, nonostante il male proveniente da colpa, che vi si trova implicato, per effetto della suprema necessità delle verità eterne. Donde bisogna concludere che Dio vuole tutto il bene in sè antecedentemente, che vuole il meglio

conseguentemente come fine, che vuole talvolta indifferentemente il male fisico come mezzo; ma che vuole soltanto permettere il male morale a titolo d'un *sine qua non*, o di necessità ipotetica, che lo congiunge al meglio. Perciò la volontà conseguente di Dio, che ha per oggetto il peccato, non è che permissiva.

26. È bene considerare ancora che il male morale è un così gran male solo perchè è una fonte di mali fisici, che si trova in una creatura tra le più potenti e più capaci di farne. Infatti una cattiva volontà è nella sua sfera ciò che sarebbe il principio del male dei Manichei nell'universo; e la ragione, che è un'immagine della Divinità, fornisce alle anime cattive grandi mezzi per produrre molti mali. Un solo Caligola, un Nerone, ne hanno cagionato più d'un terremoto. Un uomo malvagio si compiace di far soffrire e di distruggere, e ne trova fin troppe occasioni. Ma Dio, essendo indotto a produrre la più gran quantità di bene ch'è possibile, ed avendo tutta la scienza e tutta la potenza necessarie all'uopo, non può avere in sè mancanza, colpa, peccato; e quando permette il peccato, è saggezza, è virtù.

27. Non v'è dubbio in effetti che dobbiamo astenerci dall'impedire il peccato altrui, quando non possiamo farlo senza peccare noi stessi. Ma qualcuno forse ci opporrà che Dio stesso è colui che agisce e produce quanto v'è di reale nel peccato della creatura. Questa obiezione ci porta a considerare il concorso fisico di Dio con la creatura, dopo che abbiamo esaminato il concorso morale, che c'imbarazzava di più. Alcuni hanno creduto col celebre Durando di San Porziano (1) e col Cardinale Aureolo (2), Scolastico famoso, che il concorso di Dio con la creatura (intendo il concorso fisico) non sia che generale e mediato; e che Dio crei le sostanze

---

(1) Durand de Saint-Portien dei Frati predicatori, n. in Auvergne, vescovo di Puy nel 1318, di Meaux nel 1326, m. nel 1333. Si ha di lui un *Commentario sul libro delle sentenze*, 1508. (P. J.)

(2) Aureolus o Oriol (Pietro) n. in Picardia al principio del secolo XIII, professore nell'università di Parigi, m. nel 1322 o 1345. Scrisse *Commentarii sul Libro delle sentenze*, Roma, 1595-1605. (P. J.)

e dia loro la forza di cui hanno bisogno, ma, dopo ciò, le lasci agire e non faccia che conservarle, senza aiutarle nelle loro azioni. Tale opinione è stata respinta dalla maggior parte dei teologi scolastici; e pare la si sia riprovata già altra volta in Pelagio [1]. Pertanto un Cappuccino chiamato Luigi Pereir di Dole aveva, circa nell'anno 1630, scritto un libro apposta per risuscitarla, almeno in rapporto agli atti liberi. Alcuni moderni vi son propensi, e il Bernier [2] la sostiene in un libretto sugli atti liberi e volontarii. Ma non si potrebbe dire che cosa, riguardo a Dio, significa conservare, senza tornare all'opinione comune. Ora bisogna considerare che l'azione conservatrice di Dio deve essere in rapporto con quel che viene conservato, tale qual è, e secondo lo stato in cui si trova: essa non potrebbe essere quindi generale o indeterminata. Siffatte generalità sono astrazioni che non si hanno luogo nella verità delle cose individuali: la conservazione d'un uomo in piedi è diversa dalla conservazione d'un uomo seduto. Tale non sarebbe, se non consistesse che nell'atto dell'impedire e dell'allontanare una causa estranea, che potrebbe distruggere quel che si vuole conservare; come avviene spesso quando gli uomini conservano qualcosa: ma, oltre che siamo noi stessi obbligati talvolta a nutrire quello che conserviamo, bisogna sapere che la conservazione da parte di Dio consiste in quell'influenza immediata perpetua, che la dipendenza delle creature richiede. Tale influenza ha luogo non solo in riguardo alla sostanza, ma anche all'azione, e forse non la si potrebbe spiegar meglio che dicendo con la generalità dei teologi e dei filosofi che è una creazione continua.

28. Si obietterà che, per conseguenza, Dio ora crea l'uomo peccatore, egli che da principio l'ha creato innocente. Ma qui bisogna dire, quanto al morale, che Dio, essendo so-

---

(1) PELAGIO, celebre eretico del IV secolo, molto contrario alla dottrina del peccato originale e favorevole al libero arbitrio. Non risulta che abbia scritto opere. (P. J.)

(2) BERNIER, filosofo del secolo XVII, nato a Angers non si sa in che anno; m. a Parigi nel 1688. Oltre ai *Viaggi* si ha di lui un *Compendio della filosofia di Gassendi*, Lione, 1678. (P. J.)

vranamente saggio, non può non osservare certe leggi, e non agire secondo le regole, tanto fisiche che morali, che la sua saggezza gli ha fatto scegliere, e la stessa ragione che gli ha fatto creare l'uomo innocente, ma incline a cadere, gli fa ricrear l'uomo quando cade, perchè la sua scienza fa sì che il futuro sia per lui come il presente e che gli sia impossibile ritrattare le risoluzioni prese.

29. E quanto al concorso fisico, qui bisogna considerare questa verità, che ha fatto tanto rumore nelle scuole, dopo che Sant'Agostino l'ha fatta valere: che il male è una privazione dell'essere; mentre l'azione di Dio mira al positivo. Tale risposta è considerata da molti, come una scappatoia, ed anche come alcunchè di chimerico. Ma ecco un esempio molto analogo che li potrà disingannare.

30. Il celebre Keplero e, dopo di lui, Cartesio (nelle sue lettere) hanno parlato dell'inerzia naturale dei corpi: è qualcosa che si può considerare come una perfetta immagine, ed anche come un saggio della limitazione originale delle creature, per mostrare che la limitazione è l'elemento formale delle imperfezioni e degli inconvenienti che si trovano, tanto nella sostanza, che nelle sue azioni. Supponiamo che la corrente d'uno stesso fiume trascini con sè parecchi battelli, differenti tra loro solo per il carico, gli uni essendo carichi di legna, gli altri di pietra, e gli uni più, gli altri meno. Ciò posto, accadrà che i battelli più carichi andranno più lentamente degli altri, purchè si supponga che il vento o il remo o qualche altro simile mezzo non li aiuti. Non è propriamente il peso la causa del ritardo, poichè i battelli discendono e non risalgono, ma è quella stessa causa che aumenta anche il peso dei corpi che hanno una densità maggiore, cioè che sono meno spugnosi e più pieni di materia: infatti quella che passa attraverso i pori, non ricevendo lo stesso movimento, non deve entrare nel computo. La causa dunque è, che la materia è portata originariamente alla tardezza od alla privazione della velocità; non a diminuirla da sè, quando l'ha già ricevuta; perchè questo sarebbe un agire; ma a moderare con la sua ricettività l'effetto dello

impulso, quando deve riceverlo. Per conseguenza, siccome v'è più materia mossa dalla stessa forza della corrente, quando il battello è più carico, esso deve muoversi più lentamente. Del pari le esperienze dell'urto dei corpi, unite al ragionamento, mostrano che bisogna impiegare una forza doppia per dare la stessa velocità a un corpo della stessa materia, ma grande il doppio; il che non sarebbe necessario se la materia fosse assolutamente indifferente al riposo ed al movimento, e non avesse quell'inerzia naturale di cui abbiamo parlato, che le dà una specie di ripugnanza al moto. Paragoniamo ora la forza che la corrente esercita sui battelli e che comunica loro, con l'azione di Dio che produce e conserva quel che v'è di positivo nelle creature, e dà loro perfezione, essere, forza: paragoniamo, dico, l'inerzia della materia coll'imperfezione naturale delle creature; e la lentezza del battello carico col difetto che è nella qualità e nell'azione della creatura: noi troveremo che non v'è niente che sia giusto quanto questo paragone. La corrente è la causa del movimento del battello, ma non del suo ritardo; Dio è la causa della perfezione nella natura e nelle azioni della creatura, ma la limitazione e la ricettività della creatura sono la causa dei difetti che sono nella sua azione. Perciò i Platonici, Sant'Agostino e gli Scolastici hanno avuto ragione di dire che Dio è causa dell'elemento materiale del male, che è positivo, e non del formale, che consiste nella privazione: allo stesso modo che si può dire che la corrente è la causa dell'elemento materiale del ritardo, senza esserla di quello formale, cioè, è la causa della velocità del battello, senza essere la causa dei limiti di quella velocità. E del pari Dio è tanto poco la causa del peccato, quanto la corrente del fiume è la causa del ritardo del battello. Inoltre la forza è, rispetto alla materia, quel che lo spirito è riguardo alla carne; lo spirito è pronto e la carne è inferma, e gli spiriti agiscono

... quantum non noxia corpora tardant.

31. V'è dunque un rapporto del tutto analogo tra tale o tal'altra azione di Dio e tale o tal'altra passione o ricezione

della creatura, la quale, nel corso ordinario delle cose, ne vien perfezionata solo a misura della sua ricettività, come la si chiama. E quando si dice che la creatura dipende da Dio in quanto essa esiste ed agisce, anzi, che la conservazione è una creazione continua; la ragione è che Dio dà sempre alla creatura, e produce continuamente, quel che v'è in essa di positivo, di buono e di perfetto, perchè ogni dono perfetto proviene dal padre dei lumi; mentre le imperfezioni ed i difetti delle azioni provengono dalla limitatezza originale che la creatura non ha potuto non ricevere col primo inizio del proprio essere, per le ragioni ideali che la rendono limitata. Infatti Dio non poteva darle tutto, senza farne un Dio; bisognava dunque che vi fossero gradi differenti nella perfezione delle cose, e che quindi vi fossero limiti d'ogni sorta.

32. Questa considerazione varrà anche di risposta a certi filosofi moderni, che giungono fino a dire che Dio è il solo attore. È vero che Dio è il solo la cui azione sia pura e senza miscuglio con ciò che si chiama patire; ma questo non toglie che la creatura abbia anch'essa parte nelle azioni, perchè l'azione della creatura è una modificazione che deriva naturalmente dalla sostanza, e che implica una variazione non solo nelle perfezioni che Dio ha dato alla creatura, ma anche nelle limitazioni ch'essa vi apporta da se stessa, per essere quella che è. Il che mostra ancora che v'è una distinzione reale tra la sostanza e le sue modificazioni od accidenti, contro l'opinione di alcuni moderni e specialmente del Duca di Buckingam [1], che n'ha parlato in un breve discorso sulla religione, ripubblicato da poco. Il male è dunque come le tenebre; e non solo l'ignoranza, ma anche l'errore e la malizia consistono formalmente in una certa specie di privazione. Ecco un esempio dell'errore, di cui ci siamo già serviti. Io veggo una torre che da lontano mi sembra rotonda, benchè sia quadrata. Il pensiero che la torre

(1) Buckingam (Georg Williers-di) figlio del celebre favorito di Giacomo I e di Carlo I; ministro e favorito anche lui di Carlo II, n. a Londra nel 1627, m. nel 1688. Le sue opere sono: *Discorso succinto per dimostrare che è ragionevole avere una religione*, 1685; *Prove della Divinità*, 1687. (P. J.)

sia quella che apparisce, deriva naturalmente da ciò ch'io veggo; e quando mi fermo a questo pensiero, è un'affermazione, un falso giudizio: ma se spingo oltre l'esame, e se qualche riflessione mi fa accorgere che le apparenze m'ingannano, eccomi ricreduto dell'errore. Fermarsi a un certo punto o non andare più lungi, non notare qualcosa, sono altrettante privazioni.

33. E lo stesso è della malizia o della cattiva volontà. La volontà tende al bene in generale: essa deve mirare alla perfezione che ci si addice, e la suprema perfezione è Dio. Tutti i piaceri hanno in se stessi qualche senso di perfezione; ma quando ci si restringe ai piaceri dei sensi o ad altri, col pregiudizio dei beni più grandi, come quello della salute, della virtù, dell'unione con Dio, della felicità, in siffatta privazione d'una tendenza ulteriore consiste l'imperfezione. In generale la perfezione è positiva; essa è una realtà assoluta; l'imperfezione è privativa; essa proviene dalla limitazione e tende a nuove privazioni. Quindi è un detto tanto giusto quanto antico: *bonum ex causa integra, malum ex quolibet defectu*; come anche l'altro che dice: *malum causam habet non efficientem sed deficientem*. E spero che s'intenderà meglio il senso di questi assiomi, dopo quel che ho detto.

34. Il concorso fisico di Dio e delle creature con la volontà contribuisce anch'esso alle difficoltà relative alla libertà. Io credo che la nostra volontà non solo sia libera dalla costrizione, ma anche dalla necessità. Aristotile ha già notato che vi sono due cose nella libertà, cioè la spontaneità e la scelta: in ciò consiste il nostro impero sulle nostre azioni. Quando noi operiamo liberamente, non siamo costretti, come accadrebbe se ci spingessero in un precipizio o ci gettassero dall'alto: non ci s'impedisce d'aver lo spirito libero, quando deliberiamo, come accadrebbe se ci venisse data una bevanda che ci togliesse la facoltà di giudicare. V'è contingenza in mille azioni della natura; ma quando chi agisce non ha facoltà di giudicare, non ha neppur libertà. E se noi avessimo un giudizio non accompagnato da alcuna inclinazione ad agire, il nostro animo sarebbe un intelletto senza volontà.

35. Non bisogna pertanto immaginare che la nostra volontà consista in un'indeterminazione o indifferenza d'equilibrio; come se si dovesse essere inclinati egualmente dalla parte del si e del no, e dal lato dei diversi partiti, quando ve n'è da prendere parecchi. Tale equilibrio è, in ogni senso, impossibile: infatti se noi fossimo egualmente propensi per i partiti *A*, *B* e *C*, non potremmo essere egualmente propensi per *A* e per non *A*. Questo equilibrio è inoltre assolutamente contrario all'esperienza, e quando ci osserveremo, troveremo che v'è sempre stata qualche causa o ragionè che ci ha fatto propendere per il partito che abbiamo preso, benchè spesso non ci accorgiamo di quel che ci muove: proprio come non si avverte perchè, uscendo da una porta, s'è messo il piede destro avanti al sinistro, o il sinistro al destro.

36. Ma veniamo alle difficoltà. I filosofi oggi ammettono che la verità dei futuri contingenti sia determinata, o in altri termini, che i futuri contingenti siano futuri, cioè a dire, saranno, accadranno: infatti, che il futuro sarà è tanto certo quanto che il passato sia stato. Era dunque già vero, or son cent'anni, che io oggi avrei scritto; come sarà vero tra cento anni che io ho scritto. Il contingente, quindi, per essere futuro non è perciò meno contingente; e la determinazione che, se fosse conosciuta, si chiamerebbe certezza, non è incompatibile con la contingenza. Si prende spesso il certo come identico al determinato, perchè una verità determinata è in istato di poter essere conosciuta, di modo che si può dire la determinazione essere una certezza obiettiva.

37. Tale determinazione viene dalla natura stessa della verità e non potrebbe nuocere alla libertà; ma vi sono altre determinazioni prese da altre parti, e in primo luogo dalla prescienza di Dio, che da molti è creduta contraria alla libertà. Infatti essi dicono che ciò ch'è previsto non può non esistere, e sono nel vero; ma di qui non segue che è necessario, perchè la verità necessaria è quella il cui contrario è impossibile o implica contradizione. Ora la verità secondo la quale io scriverò domani non è di tal natura; essa non è necessaria. Ma supposto che Dio la prevegga è necessario che

essa accada; in altri termini la conseguenza è necessaria, cioè esiste, poichè è stata preveduta, essendo Dio infallibile: questa si chiama necessità ipotetica. Ma non è di siffatta necessità che si parla: si postula invece una necessità assoluta, per poter dire che un'azione è necessaria, che non è contingente, che non è effetto d'una libera scelta. E d'altronde è molto facile giudicare che la prescienza in se stessa non aggiunge niente alla determinazione della verità dei futuri contingenti, tranne che la conoscenza di tale determinazione: il che non aumenta la determinazione o la futurizzazione (come la si chiama) di quegli accadimenti, di cui abbiamo inteso parlare da principio.

38. Questa risposta è senza dubbio giustissima; si accorda che la prescienza in se stessa non rende la verità più determinata: essa è preveduta, perchè è determinata, perchè è vera; ma non è vera perchè è preveduta: in ciò la conoscenza del futuro non ha niente che non sia ancora nella conoscenza del passato o del presente. Ma ecco quel che un avversario potrà dire: io vi accordo che la prescienza in se stessa non renda la verità più determinata, ma è la causa della prescienza quella che la rende tale. Infatti è necessario che la prescienza di Dio abbia il suo fondamento nella natura delle cose, e tal fondamento, rendendo la verità predeterminata, le impedirà d'essere contingente e libera.

39. Questa difficoltà ha fatto nascere due partiti: quello dei predeterminatori [1] e quello dei difensori della scienza media [2]. I domenicani e gli agostinei sono per la predeterminazione, i francescani e i gesuiti moderni sono piuttosto per la scienza media. Questi due partiti hanno avuto il loro splendore verso la metà del secolo decimosesto, e un

---

(1) La *Predeterminazione o Premozione fisica* dei tomisti sta nel dire che Dio, opera, immediatamente in noi, in modo che « ci determiniamo da un certo lato, ma la nostra determinazione non cessa di esser libera, perchè Dio crede che sia tale ». Bossuet, *Sul lib. arb.*, cap. VIII. (P. J.)

(2) *La scienza media o condizionata* sta nel dire Dio vede con certezza gli atti liberi, a condizione che siano determinati dalla grazia. Id., cap. VII. (P. J.)

po' dopo. Molina stesso (che forse è con Fonseca [1] uno dei primi che hanno elevato questo punto a sistema, e da cui gli altri sono stati chiamati Molinisti) dice nel suo libro sulla concordia del libero arbitrio con la grazia, composto circa nell'anno 1570, che i dottori spagnuoli (egli si riferisce specialmente ai tomisti) i quali avevano scritto venti anni prima, non trovando altro mezzo per spiegare come Dio potesse avere una scienza certa dei futuri contingenti, avevano introdotto le predeterminazioni come necessarie alle azioni libere.

40. Quanto a lui, ha creduto d'aver trovato un altro mezzo. Egli considera che vi siano tre oggetti della scienza divina: i possibili, gli avvenimenti attuali e gli avvenimenti condizionali che accadranno in conseguenza d'una certa condizione, se essa si tradurrà in atto. La scienza delle possibilità vien detta scienza di mera intelligenza; quella degli avvenimenti che accadono attualmente nell'ordine dell'universo è chiamata scienza di visione. E, siccome v'è una specie di medio tra il mero possibile e l'accadimento puro ed assoluto, ed è l'accadimento condizionale, così, secondo Molina, si può dire che v'è una scienza media tra quella della visione e quella dell'intelligenza. Se ne adduce il famoso esempio di David che chiede all'Oracolo divino se gli abitanti della città di Kegila, dov'egli pensava di chiudersi, l'abbandonerebbero a Saul, nel caso che Saul assediasse la città: Dio risponde di sì e perciò David muta divisamento. Ora alcuni difensori di quella scienza considerano che Dio, prevedendo ciò che gli uomini farebbero liberamente, in caso che fossero posti in tali o in tali altre circostanze, e sapendo ch'essi userebbero male del loro libero arbitrio, decreta di negar loro certe grazie e certe circostanze favorevoli; e può decretarlo giustamente, perchè certamente quelle circostanze e quei sussidii non avrebbero loro giovato a niente. Ma Molina si contenta di trovarvi in generale una ragione

---

(1) **Fonseca (Pietro di) soprannominato l'Aristotile portoghese, n. nel 1528 a Cartigada, m. nel 1599; è considerato, insieme con Molina, come l'inventore della** ***scienza media*****. Si ha di lui un** ***Commentario sulla metafisica di Aristotile*****.**

dei decreti di Dio, fondata su ciò che la creatura libera farebbe in queste o quelle circostanze.

41. Io non entro in tutte le particolarità della controversia: mi basta darne un saggio. Alcuni antichi, di cui Sant'Agostino ed i suoi primi seguaci non sono stati contenti, pare che abbiano avuto idee abbastanza vicine a quelle di Molina. I Tomisti e quelli che si chiamano seguaci di Sant'Agostino (ma che i loro avversarii chiamano Giansenisti) combattono questa dottrina filosoficamente e teologicamente. Alcuni pretendono che la scienza media debba esser compresa nella scienza di mera intelligenza. Ma la principale obiezione è rivolta contro il fondamento di quella scienza. Infatti, qual fondamento può aver Dio di vedere quel che farebbero i Kegiliti? Un semplice atto contingente e libero non ha niente in sè che possa dare un principio di certezza, tranne se lo si considera come predeterminato dai decreti di Dio e dalle cause che ne dipendono. Dunque la difficoltà che si trova nelle azioni libere ed attuali, si troverà anche nelle azioni libere e condizionali; cioè Dio non può conoscerle che sotto la condizione delle loro cause e dei suoi decreti, che sono le prime cause delle cose; ed egli non potrà distaccarnele per conoscere un accadimento contingente, in un modo che sia indipendente dalla conoscenza delle cause. Dunque bisognerebbe ridurre tutto alla predeterminazione dei decreti di Dio; dunque quella scienza media (si dirà) non giova a niente. I teologi che si professano seguaci di Sant'Agostino sostengono inoltre che il procedimento dei molinisti faccia trovar la fonte della grazia di Dio nelle buone qualità dell'uomo, ciò che essi ritengono contrario alla dignità di Dio e alla dottrina di San Paolo.

42. Sarebbe lungo e noioso entrar qui nelle repliche e contro-repliche dell'una e dell'altra parte, e basterà che io spieghi come, secondo me, vi sia del vero e del falso d'ambo i lati. A tal fine vengo al mio principio d'una infinità di mondi possibili, rappresentati nella regione delle verità eterne, cioè nell'oggetto dell'Intelligenza divina, dove occorre che tutti i futuri condizionali siano compresi. Infatti il caso dell'assedio di Kegila appartiene ad un mondo possibile, il

quale non differisce dal nostro che in tutto quel ch'è connesso a quell'ipotesi, e l'idea di quel mondo possibile rappresenta ciò che in quel caso accadrebbe. Dunque noi abbiamo un principio di scienza certa dei contingenti futuri, sia ch'essi accadano attualmente, sia che debbano accadere in un certo caso. Infatti nella regione dei possibili, essi sono rappresentati così come sono, cioè come contingenti liberi. Dunque la prescienza dei futuri contingenti e il fondamento della certezza di tale prescienza non debbono imbarazzarci, nè fare pregiudizio alla libertà. E quand'anche fosse vero che i futuri contingenti, i quali consistono nelle azioni libere delle creature ragionevoli, fossero del tutto indipendenti dai decreti di Dio e dalle cause esterne, vi sarebbe sempre mezzo di prevederli: infatti Dio li vedrebbe così come sono nella regione dei possibili, prima ch'egli decretasse d'ammetterli all'esistenza.

43. Ma se la prescienza di Dio non ha niente di comune con la dipendenza o l'indipendenza delle nostre azioni libere, non è così della preordinazione di Dio, dei decreti di lui, e dell'ordine delle cause, che, a mio parere, contribuisce sempre alla determinazione della volontà. E se io sono per i molinisti, quanto al primo punto, sono per i predeterminatori quanto al secondo, ma con la riserva che la predeterminazione non è necessitante. In una parola, io penso che la volontà sia sempre più inclinata verso il partito che prende, ma che non sia mai nella necessità di prenderlo. È certo che essa prenderà quel partito, ma non è necessario che lo prenda. È l'imitazione del famoso detto: *Astra inclinant sed non necessitant*, benchè qui il caso non sia del tutto simile. Infatti l'avvenimento a cui menano gli astri, (parlando col volgare, come se vi fosse qualche fondamento nell'astrologia) non accade sempre; mentre che il partito verso il quale più propende la volontà non può mai non esser preso. Cosicchè gli astri non costituirebbero che una parte delle inclinazioni che concorrono all'avvenimento; ma quando si parla della maggiore inclinazione della volontà, si parla del risultato di tutte le inclinazioni; a un dipresso come

sopra abbiamo detto della volontà conseguente di Dio, che risulta da tutte le antecedenti.

44. Pertanto la certezza obiettiva, o determinazione, non costituisce affatto la necessità della verità determinata. Tutti i filosofi sono qui d'accordo, riconoscendo che la verità dei futuri contingenti è determinata, e che essi non cessano di restar contingenti. La cosa infatti non implicherebbe alcuna contradizione in se stessa, se l'effetto non seguisse: in ciò consiste la contingenza. Per intender meglio questo punto bisogna considerare che vi sono due grandi principii dei nostri ragionamenti: l'uno è il principio della contradizione, secondo il quale di due proposizioni contradittorie l'una è vera e l'altra è falsa; l'altro principio è quello della ragion determinante: che cioè non accade mai alcuna cosa, senza che vi sia una causa o almeno una ragion determinante; qualcosa che, in altri termini, valga a rendere ragione a priori perchè un fatto è così e non in tutt'altro modo. Questo grande principio ha luogo in tutti gli accadimenti; non se ne darà mai un esempio contrario: e benchè il più spesso le ragioni determinanti non ci siano abbastanza note, noi non cessiamo d'intravvedere che ve ne sono. Senza questo grande principio non potremmo mai provare l'esistenza di Dio e perderemmo un'infinità di ragionamenti giustissimi ed utilissimi dei quali è il fondamento. Ed esso non soffre alcuna eccezione, altrimenti la sua forza ne verrebbe sminuita. Quindi non v'è nulla di tanto debole quanto quei sistemi dove tutto è vacillante e pieno di eccezioni. Tale non è il difetto di quello che io approvo, dove tutto procede secondo regole generali, le quali al più si limitano reciprocamente.

45. Non bisogna dunque immaginare con certi Scolastici, che dànno un po' nel chimerico, che i futuri contingenti liberi siano privilegiati, contro quella regola generale della natura delle cose. V'è sempre una ragione prevalente che adduce la volontà alla sua scelta; e basta, perchè essa resti libera, che quella ragione inclini senza necessitare. Tale è l'opinione di tutti gli antichi, di Platone, d'Aristotile, di

Sant'Agostino. La volontà non è indotta ad agire che dalla rappresentazione del bene, che prevale sulle rappresentazioni contrarie. Ciò viene anche accordato rispetto a Dio, agli angeli buoni, alle anime beate; e si riconosce che essi non sono perciò meno liberi. Dio non sceglie che il meglio, ma egli non è costretto a sceglierlo, nè della scelta di Dio v'è alcuna necessità nell'oggetto, perchè un altro ordine di cose è del pari possibile. È perciò stesso che la scelta è libera e indipendente dalla necessità, perchè essa avviene tra più possibilità, e il volere non è determinato che dalla bontà prevalente dell'oggetto. Non è dunque un'imperfezione rispetto a Dio ed ai Santi: al contrario sarebbe una grande imperfezione, anzi un'assurdità manifesta, se la cosa andasse diversamente, anche per gli uomini di quaggiù, cioè se essi fossero capaci d'agire senza nessuna ragione inclinante. Del che non si troverà mai neppur un esempio; così quando si prende un partito per capriccio, per dar prova della propria libertà, il piacere od il vantaggio che si crede trovare in tale ostentazione è una delle cause che vi ci adducono.

46. V'è dunque una libertà di contingenza o, in qualche modo, d'indifferenza, purchè per indifferenza s'intenda dire che niente ci costringe a prender l'uno o l'altro partito; ma non vi è mai un'indifferenza d'equilibrio, tale cioè che le due parti si bilancino esattamente, senza alcuna inclinazione maggiore verso un lato. Un'infinità di grandi e piccoli movimenti interni ed esterni, che per lo più passano inavvertiti, concorrono con noi; ed io ho già detto che quando si esce da una camera, vi sono ragioni di tal genere che ci determinano a mettere il tale piede avanti, senza che vi riflettiamo. Infatti non v'è da per tutto uno schiavo, come nella casa di Trimalcione in Petronio, che ci gridi: il piè destro avanti. Tutto quel che abbiamo detto s'accorda anche perfettamente con le massime dei filosofi, i quali insegnano che una causa non potrebbe agire senza avere una disposizione all'azione; e questa disposizione appunto contiene una predeterminazione, sia che l'agente l'abbia ricevuta dal di fuori, sia che l'abbia avuta in virtù d'un proprio fatto anteriore.

47. Non v'è quindi bisogno di ricorrere, con certi nuovi tomisti, ad una predeterminazione nuova, immediata, di Dio, che faccia uscire la creatura libera dalla sua indifferenza, e ad un decreto predeterminato di Dio, che gli dia mezzo di conoscere ciò che essa farà: infatti basta che la creatura sia predeterminata dal suo stato antecedente, che la faccia propendere per l'uno più che per l'altro partito: tutti questi legami tra le azioni della creatura, e di tutte le creature, erano rappresentati nell'intelletto divino, e noti a Dio per la scienza della pura intelligenza, prima ch'egli avesse decretato di dar loro l'esistenza. Il che mostra come per rendere ragione della prescienza di Dio si possa trascurare tanto la scienza media dei molinisti che la predeterminazione, come l'hanno insegnata un Banes [1] o un Alvarez [2] (autori d'altronde profondissimi).

48. Per quella falsa idea d'un'indifferenza d'equilibrio, i molinisti si son posti in grande imbarazzo. Si chiedeva loro non solo come fosse possibile conoscere a che si determinerebbe una causa assolutamente indeterminata, ma anche come fosse possibile che n'uscisse infine una determinazione, di cui non vi sarebbe nessuna causa: infatti, dire con Molina, che questo è il privilegio della causa libera, è dir niente, è darle il privilegio d'esser chimerica. È un piacere veder come si tormentano per uscire da un labirinto, dove non v'è assolutamente alcuna uscita. Alcuni insegnano che la cosa avvien prima che la volontà si determini virtualmente ad uscire dal suo stato d'equilibrio; e il padre Luigi di Dole, nel suo libro sul Concorso di Dio, cita alcuni molinisti che cercano di salvarsi a questo modo; infatti essi son costretti a confessare che occorre che la causa sia disposta ad agire. Ma non ci guadagnano niente e non fanno che spostare la difficoltà: infatti si chiederà loro, conformemente, in che modo la causa libera

---

(1) Banes (Domenico), teologo spagnuolo, n. a Valladolid, m. nel 1604; autore di parecchie opere teologiche e di commentarii ad Aristotile. (P. J.)

(2) Alvarez, domenicano spagnuolo, difensore delle dottrine tomiste contro i molinisti. Si ha di lui: *De auxiliis div. gratiae*, Lione, 1611; *De concordia liberi arbitrii cum praedestinatione.* (P. J.)

giunge a determinarsi virtualmente. Essi dunque non si trarranno mai d'impaccio, senza confessare che v'è una predeterminazione nello stato precedente della creatura libera, che l'inclina a determinarsi.

49. Conseguentemente, anche il caso dell'asino di Buridano [1] tra due prati, propenso egualmente all'uno e all'altro, è una finzione che non potrebbe aver luogo nell'universo, nell'ordine della natura, benchè il Bayle sia d'altro avviso. È vero che, se il caso fosse possibile, bisognerebbe dire che l'asino finirebbe col morir di fame; però, in fondo, la quistione si fonda sull'impossibile, a meno che Dio non produca la cosa espressamente. Infatti l'universo non potrebbe essere diviso in due parti da un piano condotto per il mezzo dell'asino, in modo che dall'una parte e dall'altra tutto fosse eguale, come sarebbe in una ellissi o in qualunque figura piana, della categoria di quelle che io chiamo anfidestre, divisa a quel modo da una retta qualunque passante pel suo centro. Infatti, nè le parti dell'universo, nè le viscere dell'animale son eguali o simmetricamente disposte d'ambo i lati di quel piano verticale. Vi saranno dunque molte cose, dentro e fuori dell'asino, benchè non ce ne accorgiamo, che lo determineranno ad andare da una parte anzichè dall'altra. E per la stessa ragione, benchè l'uomo sia libero, non è men vero che anche nell'uomo il caso d'un perfetto equilibrio tra due partiti è impossibile, e che un angelo, o Dio almeno, potrebbe sempre rendere ragione del partito che l'uomo ha preso, assegnando una causa od una ragione inclinante che l'ha realmente indotto a prenderlo; benchè tale ragione sarebbe spesso molto complessa e inconcepibile a noi stessi, per il fatto che la catena delle cause connesse le une alle altre va lontano.

50. Ecco perchè la ragione allegata da Cartesio per provare l'indipendenza delle nostre azioni libere, mediante un

---

(1) Buridano (Giovanni), celebre scolastico, scolare di Ockam, visse nel secolo xiv. Si hanno di lui dei *Commentarii ad Aristotile*, Parigi, 1518. Apparteneva alla scuola dei nominalisti. (P. J.)

preteso senso vivo interno, è privo di forza. Noi non possiamo propriamente sentire la nostra indipendenza, e non ci accorgiamo sempre delle cause, spesso impercettibili, da cui dipende la nostra risoluzione. È come se l'ago calamitato prendesse piacere di volgersi al nord; infatti esso crederebbe di volgersi indipendentemente da qualche altra causa, non accorgendosi dei movimenti insensibili della materia magnetica. Pertanto noi vedremo più giù in che senso è verissimo che l'anima umana sia un principio naturale autonomo in rapporto alle sue azioni, dipendente da se stessa e indipendente da tutte le altre creature.

51. Quanto alla stessa volizione, è qualcosa d'improprio dire che essa è un oggetto della volontà libera. A dir giusto, noi vogliamo agire e non vogliamo volere; altrimenti potremmo anche dire che vogliamo aver la volontà di volere, e così all'infinito. Egualmente noi non seguiamo sempre l'ultimo giudizio dell'intelletto pratico, determinandoci a volere; ma seguiamo sempre, volendo, il risultato di tutte le inclinazioni che vengono tanto dal lato delle ragioni che da quello delle passioni; ciò che avviene spesso senza un espresso giudizio dell'intelletto.

52. Tutto è dunque certo e predeterminato nell'uomo, come in ogni dove, e l'anima umana è una specie d'automata spirituale, benchè le azioni contingenti in generale, e le azioni libere in particolare, non siano perciò necessarie d'una necessità assoluta, che sarebbe veramente incompatibile con la contingenza. Quindi nè la futurizione in se stessa, per quanto certa essa sia, nè la previsione infallibile di Dio, nè la predeterminazione delle cause, nè quella dei decreti di Dio distruggono affatto quella contingenza e quella libertà. Questo viene accordato per la futurizione e la previsione, come è stato già spiegato; ora, poichè il decreto di Dio consiste unicamente nella risoluzione ch'egli prende, dopo aver paragonato tutti i mondi possibili, di scegliere il migliore e d'ammetterlo all'esistenza con un *Fiat* onnipotente, insieme a tutto ciò che quel mondo contiene, è chiaro che tal decreto non cambia niente nella costituzione delle cose e le lascia così com'erano nello

stato di pura possibilità; cioè non cambia niente, tanto nella loro essenza e natura, che nei loro stessi accidenti, rappresentati già con piena esattezza nell'idea di quel mondo possibile. Quindi quel ch'è contingente e libero resta tale, non meno sotto i decreti di Dio che sotto la previsione.

53. Ma Dio stesso non potrebbe, si dirà, cambiar niente nel mondo? Certo, egli non potrebbe attualmente cambiar nulla, [restando] salva la sua saggezza, poichè egli ha preveduto l'esistenza di questo mondo e di ciò che esso contiene, ed anche perchè ha preso la risoluzione di farlo esistere: infatti egli non potrebbe sbagliarsi, nè pentirsi, e non gli si addirebbe prendere una risoluzione che mirasse a una parte e non al tutto. Perciò, essendo ogni cosa regolata dall'inizio, è soltanto per effetto della necessità ipotetica, sulla quale tutti s'accordano, che, dopo la previsione di Dio, o dopo la sua risoluzione, nulla potrebbe esser cambiato: e non pertanto gli avvenimenti in se stessi restano contingenti. Infatti (mettendo da parte l'ipotesi della futurizione della cosa e della previsione o della risoluzione di Dio, ipotesi che dà già per certo che la cosa accadrà, e secondo la quale bisogna dire: *Unumquodque, quando est, oportet esse, aut unumquodque, siquidem erit, oportet futurum esse*), l'evento non ha nulla in sè che lo renda necessario, e che non faccia intendere che tutt'altra cosa poteva accadere in luogo suo. E quanto al legame delle cause con gli effetti, noi abbiamo già mostrato com'esso inclina soltanto l'agente libero, senza necessitarlo: quindi non costituisce una necessità ipotetica, che se vi si unisce qualcosa dal di fuori; per esempio, la stessa massima che l'inclinazione prevalente vince sempre.

54. Ancora, si dirà che se tutto è regolato, Dio non potrebbe perciò far miracoli. Ma bisogna sapere che i miracoli che accadono nel mondo erano del pari implicati e rappresentati in questo stesso mondo, considerato nello stato di pura possibilità; e Dio che li ha fatti poi, ha stabilito di farli fin da quando ha scelto questo mondo. Si obietterà ancora che i voti e le preghiere, i meriti ed i demeriti, le buone e le cattive azioni non servono a niente, perchè niente può

cambiarsi. Questa è l'obiezione che più imbarazza il volgare, e che pertanto è un puro sofisma. Quelle preghiere, quei voti, quelle buone o cattive azioni che han luogo oggi, erano già innanzi a Dio, quando egli prese la risoluzione di regolar le cose. Quelle che accadono in questo mondo attuale erano rappresentate nell'atto dell'idea di questo stesso mondo ancora possibile, coi loro effetti e le loro conseguenze: esse vi erano rappresentate nell'atto dell'attrarre a sè la grazia di Dio, sia naturale che soprannaturale, del rendere necessarii i castighi, del richiedere le ricompense: così come accade effettivamente in questo mondo, dopo che Dio l'ha scelto. La preghiera e la buona azione erano perciò una causa o condizione ideale, cioè una ragione inclinante, che poteva contribuire alla grazia di Dio o alla ricompensa, come fa ora in un modo attuale. E siccome tutto è saggiamente connesso nel mondo, è chiaro che Dio, prevedendo ciò che liberamente accadrebbe, ha in precedenza regolato là sopra anche le rimanenti cose, o (ciò ch'è lo stesso) ha scelto quel mondo possibile, dove tutto era regolato in tal guisa.

55. Questa considerazione fa cadere al tempo stesso ciò che gli antichi chiamavano il sofisma pigro (λόγος ἀργος) che portava al non far niente: infatti, si diceva, se quel ch'io chiedo deve accadere, accadrà, quand'anche io non ci metta del mio; e se non deve accadere, non accadrà mai, qualunque sacrifizio io faccia per ottenerlo. Si potrebbe chiamare una tale necessità, che ci si figura negli avvenimenti, staccata dalle loro cause, *fatum mahometanum*, come ho già notato sopra, poichè si dice che in base ad un argomento di tal fatta i Turchi non evitano i luoghi dove la peste fa strage. Ma la risposta è bell'e pronta: l'effetto essendo certo, la causa che lo produce l'è del pari; e se l'effetto accade, ciò ha luogo in base a una causa proporzionata. Quindi la vostra pigrizia farà forse in modo che voi non otterrete niente di quel che desiderate e che cadrete in quei mali che avreste evitato agendo con cura. Si vede dunque che il legame delle cause con gli effetti, ben lungi dal produrre una fatalità insopportabile, ci dà piuttosto mezzo di sopprimerla. V'è un proverbio

tedesco, il quale dice: che la morte vuol sempre avere una causa; e non v'è cosa più vera. Voi morrete il tal giorno (supponiamo che ciò sia, e che Dio lo prevegga); sì, senza dubbio; ma sarà perchè farete ciò che vi ci condurrà. Lo stesso è dei castighi di Dio, che del pari dipendono dalle loro cause; e sarà a proposito riportar qui il passo famoso di Sant'Ambrogio (in cap. I, Lucae): *Novit Dominus mutare sententiam, si tu noveris mutare delictum*, che non dev'essere applicato alla riprovazione, ma alla comunicazione, come quella che Gionata fece per parte di Dio agli abitanti di Ninive. E il detto volgare: *Si non praedestinatus, fac ut praedestineris*, non dev'essere preso alla lettera; il suo vero senso essendo che colui che dubita se è predestinato, non ha da fare se non quel che occorre ad esserlo, per ottenere la grazia di Dio. Il sistema che vuole che non si debba stare in pena per niente sarà forse utile qualche volta a indurre certuni a gettarsi colla testa bassa verso il pericolo; e lo si è detto particolarmente dei soldati turchi; ma pare che v'abbia maggior parte il Maslach che questo sofisma; a non dire che quello spirito determinista dei Turchi s'è molto smentito ai nostri giorni.

56. Un dotto medico olandese, chiamato Giovanni di Beverwyck ha avuto la curiosità di raccogliere nel suo scritto *De termino vitae*, parecchie risposte, lettere e discorsi di alcuni dotti uomini del suo tempo sull'argomento. Tale raccolta è stampata, ed è stupefacente vedere quanto spesso vi si prende abbaglio, e come vi si aggroviglia un problema, che preso pel suo verso sarebbe facilissimo. Dopo ciò, che meraviglia se v'è un gran numero di dubbi, da cui il genere umano non può uscire? La verità è che si prova gusto a sviarsi; è una specie di passeggiata dello spirito, che non vuole sottoporsi all'attenzione, all'ordine, alle regole. Pare che noi siamo tanto abituati al gioco ed allo scherzo, che giochiamo perfino nelle occupazioni più serie, e quando meno ci pensiamo.

57. Temo che nell'ultima disputa tra, teologi della confessione di Augusta *De termino poenitentiae peremptorio*, che ha dato luogo a tanti trattati in Germania, si sia insinuato

qualche malinteso, ma d'un'altra natura. I termini prescritti dalle leggi son chiamati *fatalia* dai giureconsulti. Si può dire in qualche modo che il termine perentorio prescritto all'uomo per pentirsi e correggersi è certo, agli occhi di Dio, al cospetto di tutto ciò ch'è certo. Dio sa quando un peccatore sarà tanto indurito ch'egli non avrà più che fare per lui; non perchè non sia possibile che quello faccia penitenza, o perchè la grazia sufficiente gli debba essere rifiutata dopo un certo termine, grazia che non manca mai; ma perchè vi sarà un tempo dopo il quale egli non s'accosterà più alle vie della salvezza. Ma noi non abbiamo mai segni certi per conoscere quel termine, e non abbiamo diritto di ritenere un uomo come assolutamente abbandonato; un tal giudizio sarebbe temerario. Val meglio essere sempre in diritto di sperare; ed in questa, come in mille altre occasioni, l'ignoranza è utile.

> Prudens futuri temporis exitum
> Caliginosa nocte premit Deus.

58. Tutto l'avvenire è determinato, senza dubbio; ma siccome noi non sappiamo in che modo, nè che cosa è preveduta o decretata, dobbiamo fare il nostro dovere, seguendo la ragione che Dio ci ha dato e le regole che ci ha prescritto; dopo di che dobbiamo acquetare il nostro spirito e lasciare a Dio stesso la cura del successo, perchè egli non mancherà mai di fare quel che sarà riconosciuto come il meglio, non solo per il tutto, ma in particolare per quelli che hanno una vera confidenza in lui; cioè una confidenza, che non differisce in nulla da una vera pietà, da una viva fede e da un'ardente carità, e che non ci fa tralasciar nessuna di quelle cose che sono in poter nostro, relativamente al nostro dovere ed al servizio di Dio. È vero che noi non possiamo rendergli servizio, perchè di nulla egli ha bisogno; ma nel nostro linguaggio lo serviamo, quando cerchiamo d'eseguire la sua volontà presuntiva, concorrendo al bene che conosciamo ed al quale possiamo contribuire; infatti noi dobbiamo sempre presumere che ad esso egli tende, finchè l'evento ci mostri ch'egli ha avuto più forti ragioni, benchè a

noi forse ignote, le quali gli han fatto posporre il bene che noi cercavamo a qualche altro più grande, ch'egli stesso s'è proposto, e che non ha mancato, o non mancherà d'effettuare.

59. Ho mostrato come l'azione della volontà dipenda dalle sue cause; che niente v'è che sia così conforme alla natura umana quanto quella dipendenza delle nostre azioni, senza di che si cadrebbe in una fatalità assurda e insopportabile, cioè nel *Fatum Mahometanum* ch'è il peggior di tutti, perchè annienta la preveggenza e il buon consiglio. Pertanto è bene mostrare come questa dipendenza delle azioni volontarie non impedisca che in fondo vi sia in noi una spontaneità meravigliosa, che in un certo senso rende l'anima indipendente, nelle sue risoluzioni, dall'influenza fisica di tutte le altre creature. Tale spontaneità, fin qui poco nota, che eleva il nostro impero sulle nostre azioni fin dove è possibile, è una conseguenza del sistema dell'armonia prestabilita, di cui è necessario dar qui qualche spiegazione. I filosofi della scuola credevano che vi fosse un'influenza fisica reciproca tra il corpo e l'anima; ma dopo che si è ben considerato che il pensiero e la massa estesa non hanno tra loro alcun legame, e che sono creature differenti *toto genere*, parecchi moderni hanno riconosciuto che non v'è alcuna comunicazione fisica tra l'anima e il corpo, benchè sussista sempre la comunicazione metafisica, per cui l'anima e il corpo compongono uno stesso essere, o ciò che si chiama una persona. Quella comunicazione fisica, se vi fosse, renderebbe l'anima capace di cambiare il grado di velocità e la linea di direzione di alcuni movimenti del corpo, e, viceversa, il corpo capace di cambiare il corso dei pensieri che sono nell'anima. Ma non si potrebbe trarre un tale effetto da nessun concetto, sia del corpo, che dell'anima, benchè nulla ci sia meglio noto dell'anima, perchè ci è interiore, cioè a dire, è interiore a se stessa.

60. Cartesio ha voluto capitolare e far dipendere dall'anima una parte dell'azione del corpo. Egli credeva di conoscere una legge naturale per la quale, secondo lui, la stessa quantità di movimento si conserva nei corpi. Egli non ha creduto

possibile che l'influenza dell'anima violasse questa legge dei corpi, ma ha creduto che l'anima potesse pertanto avere il potere di cambiar la direzione dei movimenti che avvengono nel corpo; a un dipresso come un cavaliere, benchè non dia forza al cavallo ch'egli monta, nondimeno lo governa, dirigendone la forza dove gli pare. Ma siccome ciò avviene per mezzo del freno, del morso, degli speroni e d'altri sussidii materiali, s'intende come avviene; ma non vi sono strumenti di cui l'anima possa servirsi a tale effetto; niente infine v'è nell'anima, nè nel corpo, cioè nel pensiero o nella massa, che possa valere a spiegar quel mutamento dell'una per opera dell'altro. In una parola: che l'anima cambi la quantità di forza e che essa cambi la linea di direzione, son due cose egualmente inesplicabili.

61. Inoltre sono state scoperte due verità importanti sull'argomento, dopo Cartesio: la prima è che la quantità di forza assoluta che in effetti si conserva è differente dalla quantità di movimento, come altrove ho dimostrato. La seconda scoperta è che si conserva anche la stessa direzione nell'insieme di tutti i corpi, che sono supposti agenti l'un sull'altro, comunque si urtino. Se questa legge fosse stata conosciuta da Cartesio, egli avrebbe reso la direzione dei corpi indipendente dall'anima non meno che la forza; e credo che ciò l'avrebbe condotto difilato all'ipotesi dell'armonia prestabilita, a cui queste leggi stesse hanno condotto me. Infatti, oltre all'inesplicabilità dell'influenza fisica dell'una di quelle sostanze sull'altra, ho considerato che, senza un disordine completo delle leggi della natura, l'anima non potrebbe agir fisicamente sul corpo. E non ho creduto che fosse qui il caso d'ascoltare certi filosofi, d'altronde ingegnosissimi, che fanno intervenire un Dio, come in una macchina da teatro, per sciogliere l'intreccio dell'opera, sostenendo che Dio s'incarica espressamente di muovere i corpi come vuole l'anima, e di dare all'anima quelle percezioni che il corpo richiede; tanto più che questo sistema, detto delle cause occasionali, (perchè insegna che Dio agisce sui corpi ad occasione dell'anima e *vice versa*), oltre a introdurre dei miracoli perpetui per stabilire

il commercio delle due sostanze, non toglie il disordine delle leggi naturali, stabilite in ciascuna di quelle stesse sostanze, che sarebbe causato dalla loro influenza mutua, sostenuta dall'opinione volgare.

62. Perciò, essendo d'altronde convinto del principio dell'armonia in generale, e quindi della preformazione e dell'armonia prestabilita di tutte le cose tra loro, tra la natura e la grazia, tra i decreti di Dio e le nostre azioni previste, tra tutte le parti della materia, ed anche tra l'avvenire ed il passato; il tutto conformemente alla sovrana saggezza di Dio, le cui opere sono le più armoniche che sia possibile concepire, io non potevo non venire al sistema secondo il quale Dio ha, da principio, creato l'anima in tal modo, che essa debba produrre e rappresentarsi ordinatamente quel che avviene nel corpo, e creato il corpo in tal modo, che debba spontaneamente fare quel che l'anima ordina. Cosicchè le leggi che connettono i pensieri dell'anima, nell'ordine delle cause finali, e secondo l'evoluzione delle percezioni, debbono produrre immagini che corrispondano e s'accordino colle impressioni dei corpi sui nostri organi; e le leggi del movimento corporeo, che si succedono nell'ordine delle cause efficienti, debbono corrispondere anch'esse, e accordarsi in tal guisa, coi pensieri dell'anima, che il corpo venga indotto ad agire nel momento che l'anima lo richiede.

63. Ciò lungi dal far pregiudizio alla libertà, le è oltremodo favorevole. Lo Jaquelot ha mostrato benissimo nel suo libro sulla Conformità della Ragione e della Fede che il caso è identico a quello di chi, sapendo tutto ciò che domani ordinerò ad un servo in tutta la giornata, facesse un automata rassomigliante perfettamente a quel servo, il quale domani m'eseguisse al momento debito tutto ciò ch'io ordinerei: or questo non m'impedirebbe d'ordinare liberamente tutto quel che vorrei, pur non essendo affatto libera l'azione dell'automata che mi servirebbe.

64. D'altronde, poichè tutto ciò che avviene nell'anima non dipende che da essa, secondo questo sistema, e poichè il suo stato seguente non viene che da essa e dal suo stato presente,

come le si potrebbe attribuire una più grande indipendenza? Certo, resta ancora qualche imperfezione nella costituzione dell'anima. Tutto ciò che accade all'anima dipende sì da essa, ma non sempre dalla sua volontà: ciò sarebbe troppo. E così pure non è sempre conosciuto dal suo intelletto, o appercepito distintamente. Infatti in essa v'è non soltanto un ordine di percezioni distinte, che costituisce il suo impero, ma anche una serie di percezioni confuse o passioni, che ne costituisce la schiavitù; e non bisogna meravigliarsene: l'anima sarebbe una divinità, se non avesse che percezioni distinte. Essa ha pertanto qualche potere anche su quelle percezioni confuse, per quanto in modo indiretto; infatti benchè non possa cambiar le proprie passioni tutt'a un tratto, può lavorarci a poco per volta, con sufficiente successo, e darsi delle passioni nuove, e magari delle abitudini. Un potere analogo essa ha pure sulle percezioni più distinte, potendo darsi opinioni e volizioni, inibirsi d'averne queste o quelle, e sospendere o emettere il suo giudizio. Infatti noi possiamo cercare anticipatamente dei mezzi per fermarci al momento opportuno sulla china d'un giudizio temerario; possiamo trovare qualche incidente per differire la nostra risoluzione, anche quando la questione è matura pel giudizio; e benchè la nostra opinione e il nostro atto volitivo non siano direttamente oggetti della nostra volontà, (come ho già notato), non prendiamo perciò meno, alle volte, delle misure per volere, e magari per credere col tempo a quello a cui non crediamo, o che non vogliamo attualmente. Tanto è grande la profondità dello spirito umano.

65. Finalmente, per concludere su questo punto della spontaneità, bisogna dire che, prendendo le cose a rigore, l'anima ha in sè il principio di tutte le sue azioni, ed anche di tutte le sue passioni; il che è vero per tutte le sostanze semplici sparse per tutta la natura, benchè soltanto quelle che sono intelligenti siano libere. Pertanto, nel senso popolare, parlando secondo le apparenze, dobbiamo dire che l'anima dipende in qualche modo dal corpo e dalle impressioni dei sensi: a un dipresso come noi parliamo con Tolomeo e con Tycho nell'uso ordinario, e pensiamo con Copernico, quando si tratta del sorgere o del tramontar del sole.

66. Si può pertanto dare un senso vero e filosofico a quella dipendenza mutua che noi concepiamo tra l'anima e il corpo. Ed è che l'una di queste sostanze dipende dall'altra idealmente, in quanto la ragione di quel che avviene nell'una può esser data da quel ch'è nell'altra: il che ha avuto già luogo nei decreti di Dio, dacchè Dio ne ha regolato anticipatamente la reciproca armonia. Allo stesso modo quell'automata, facente l'ufficio di servo, dipenderebbe da me idealmente, per effetto della scienza di chi, prevedendo i miei ordini futuri, l'avrebbe reso capace di servirmi al momento giusto per tutto l'indomani. La conoscenza delle mie volizioni future avrebbe guidato quel grande artefice nel costruire, in séguito, l'automata: la mia influenza sarebbe obiettiva; fisica la sua. Infatti per quel che l'anima contiene di perfezione e di pensieri distinti, Dio ha adattato ad essa il corpo, e ha fatto anticipatamente in modo che il corpo fosse spinto ad eseguire i suoi ordini; e per quel che l'anima è imperfetta e le sue percezioni son confuse, Dio l'ha adattata al corpo, di modo che si fa influenzare dalle passioni che nascono delle rappresentazioni corporali: il che produce lo stesso effetto e la stessa apparenza che se l'una dipendesse dall'altro immediatamente, come per influenza fisica. E propriamente, coi suoi pensieri confusi l'anima rappresenta i corpi che la circondano. Ciò va inteso pure del modo di concepire le azioni reciproche delle sostanze semplici tra loro. Si crede cioè che l'una agisca sull'altra in proporzione della sua perfezione, mentre ciò non è vero che in un senso ideale, e nelle ragioni delle cose, in quanto che Dio ha dal principio regolato una sostanza sull'altra, proporzionatamente alla perfezione o all'imperfezione di ciascuna. Tuttavia l'azione e la passione sono sempre mutue nelle creature, perchè di tutte le ragioni che servono a spiegare distintamente un evento, e che hanno contribuito a dargli l'esistenza, parte se ne trova in una di quelle sostanze e parte nell'altra, essendo le perfezioni e le imperfezioni sempre commiste e distribuite tra le sostanze. È ciò che ci fa attribuire l'azione all'una e la passione all'altra.

67. Ma infine, qualunque dipendenza s'attribuisca alle azioni volontarie, e quand'anche vi fosse una necessità assoluta e matematica (ciò che non è), non ne conseguirebbe affatto la mancanza di quel tanto di libertà che occorrerebbe per rendere le ricompense e le pene giuste e ragionevoli. È vero che volgarmente si parla come se la necessità dell'azione facesse cessare ogni merito e demerito, ogni diritto di lodare e di biasimare, di ricompensare e di punire, ma bisogna riconoscere che questa conoscenza non è assolutamente giusta. Io sono ben lungi dalle opinioni di Bradwardin [1], di Wiclef, di Hobbes e di Spinosa, i quali insegnano, a quanto pare, quella necessità strettamente matematica, che io credo d'aver sufficientemente confutata, e forse più chiaramente che non si soglia fare: pertanto bisogna sempre rendere omaggio alla verità, e non imputare a un domma quel che non consegue da esso. Tali argomenti per giunta provano troppo, perchè essi proverebbero altrettanto contro la necessità ipotetica, e giustificherebbero il sofisma pigro. Infatti la necessità assoluta dell'ordine delle cause non aggiungerebbe nulla, in questo riguardo, alla certezza infallibile d'una necessità ipotetica.

68. In primo luogo dunque bisogna convenire ch'è permesso uccidere un pazzo, quando non è possibile difendersene altrimenti. Si riconoscerà inoltre ch'è permesso e magari talvolta necessario distruggere animali velenosi o molto nocivi, benchè non siano tali per loro colpa.

69. In secondo luogo s'infliggono pene a un animale, benchè privo di ragione e di libertà, quando si ritiene che ciò valga a correggerlo; così si puniscono i cani ed i cavalli, e con molto successo. Nè minore è l'efficacia delle ricompense, nel governare gli animali; e quando un animale ha fame, il nutrimento che gli si dà gli fa fare quel che altrimenti non s'otterrebbe mai da esso.

---

(1) BRADWARDIN (Tommaso) arcivescovo di Cantorbery, n. a Hartfield nel 1290, m. a Lambeth nel 1348. La più celebre delle sue opere è *De causa Dei contra Pelagium*, in cui i protestanti hanno creduto di trovare la loro dottrina sulla grazia. (P. J.)

70. In terzo luogo, s'infliggerebbero alle bestie anche delle pene capitali, (dove non si tratta più della correzione della bestia che si punisce), se tale pena potesse servir d'esempio, ed impaurir le altre per farle desistere dal mal fare. Rorario, nel suo libro sulla *Ragione degli animali* dice che si crocifiggevano i leoni in Africa, per allontanare gli altri leoni dalle città e dai luoghi frequentati; e ch'egli aveva notato, passando pel paese di Iuliers che vi s'impiccavano i lupi per garentir meglio gli ovili. V'è della gente nei villaggi che inchioda gli uccelli da preda alle porte delle case, credendo che altri uccelli simili non vi si accosteranno molto facilmente. E tali procedimenti sarebbero sempre ben fondati, se fossero utili.

71. Dunque, in quarto luogo, poichè è certo e sperimentato che la paura dei castighi e la speranza delle ricompense serve a fare astenere gli uomini dal male, e li obbliga a procurare di far bene, s'avrebbe ragione e diritto di valersene, quand'anche gli uomini agissero necessariamente, per qualunque specie di necessità ciò potesse avvenire. Si obietterà che, se il bene o il male sono necessarii, è inutile servirsi di mezzi per ottenerli o impedirli: ma la risposta è stata data già sopra contro il sofisma pigro. Se il bene o il male fossero necessarii senza tali mezzi, questi sarebbero inutili; ma non è così. Quei beni e quei mali non avvengono che col sussidio di quei mezzi, e se quegli avvenimenti fossero certi, i mezzi sarebbero una parte delle cause che li renderebbero necessarii; poichè l'esperienza c'insegna che spesso la paura o la speranza impediscono il male o promuovono il bene. Questa obiezione non differisce dunque quasi in niente dal sofisma pigro che s'oppone alla certezza ed alla necessità degli avvenimenti futuri. Cosicchè si può dire che queste obbiezioni combattono egualmente contro la necessità ipotetica e contro la necessità assoluta e provano tanto contro l'una quanto contro l'altra, cioè a dire niente del tutto (1).

---

(1) Si tralascia la fine della prima parte; la seconda per intero; e, della terza, i primi numeri, 241-287. A quel che seguirà può bastare, come introduzione, ciò ch'è detto nel n. 288.

TERZA PARTE.

288. Abbiamo stabilito che il libero arbitrio è la causa prossima del male che proviene da colpa, e in séguito, di quello che proviene da pena; benchè la causa prima e più lontana ne sia l'imperfezione originaria delle creature, che si trova rappresentata nelle idee eterne. Pertanto il Bayle s'oppone sempre a quest'uso del libero arbitrio, e non vuole che vi si attribuisca la causa del male: bisogna ascoltare le sue obiezioni; ma prima sarà bene schiarire anche più la natura della libertà. Noi abbiamo mostrato che la libertà, come la si esige nelle scuole teologiche, consiste nell'intelligenza, che implica una conoscenza distinta dell'oggetto della deliberazione; nella spontaneità, con la quale noi la determiniamo; e nella contingenza, cioè nell'esclusione della necessità logica e metafisica. L'intelligenza è come l'anima della libertà, e il resto n'è come il corpo e la base. La sostanza libera si determina da se stessa, secondo il motivo del bene percepito dall'intelletto, che la fa propendere senza costringerla: in queste poche parole son comprese tutte le condizioni della libertà. È bene pertanto mostrare che l'imperfezione delle nostre conoscenze e della nostra spontaneità, e la determinazione infallibile ch'è racchiusa nella nostra contingenza non distruggono affatto nè la libertà, nè la contingenza.

289. La nostra conoscenza è di due specie, distinta o confusa. La conoscenza distinta o intelligenza, ha luogo nell'uso vero e proprio della ragione; mentre i sensi ci forniscono i pensieri confusi. E possiamo dire d'essere esenti da schiavitù, in quanto agiamo con una conoscenza distinta; ma che siamo asserviti alle passioni, in quanto le nostre percezioni son confuse. In questo senso noi non abbiamo tutta la libertà di spirito che sarebbe desiderabile, e possiamo dire con Sant'Agostino che, essendo soggetti al peccato, abbiamo la libertà degli schiavi. Pertanto uno schiavo, per ischiavo che sia, non cessa d'avere la libertà di scegliere

conformemente allo stato in cui si trova, benchè si trovi, il più spesso, nella dura necessità di scegliere tra due mali, perchè una forza superiore non gli dà campo di giungere ai beni cui egli aspira. E ciò che le catene e la soggezione fanno in uno schiavo, fanno in noi le passioni, la cui violenza è dolce, ma non meno perniciosa. Noi non vogliamo, invero, che quel che ci piace: ma sfortunatamente quel che ci piace attualmente è spesso un vero male, che ci spiacerebbe se avessimo gli occhi dell'intelletto aperti. Pertanto quel triste stato in cui è lo schiavo, e quello in cui noi siamo, non tolgono che noi (come lui) facciamo una libera scelta di quel che ci piace di più, nello stato in cui siamo ridotti, secondo le nostre forze e le nostre conoscenze presenti.

290. Riguardo alla spontaneità, essa ci appartiene, in quanto abbiamo in noi il principio delle nostre azioni, come Aristotile ha molto ben compreso. È vero che le impressioni delle cose esteriori ci distolgono spesso dal nostro cammino, e che comunemente s'è creduto che una parte dei principii delle nostre azioni sono, almeno per questo riguardo, fuori di noi; e confesso che s'è obbligati a parlar così, adattandosi al linguaggio popolare, come può farsi in un certo senso, senza offendere il vero: ma quando si tratta di spiegarsi esattamente, io tengo fermo che la nostra spontaneità non soffre eccezione, e che le cose esteriori non hanno alcuna influenza fisica su noi, a parlare con rigore filosofico.

291. Per intender meglio questo punto, bisogna sapere che un'esatta spontaneità ci è comune con tutte le sostanze semplici, e che nella sostanza intelligente o libera tale spontaneità diviene un impero sulle proprie azioni; il che non può essere meglio spiegato che dal sistema dell'armonia prestabilita, proposto da me già da parecchi anni. In esso io mostro che ogni sostanza semplice ha per sua natura la percezione, e che la sua individualità consiste nella legge perpetua che produce l'ordine delle sue percezioni, le quali nascono naturalmente le une dalle altre per rappresentare il corpo ad essa assegnato, e, per mezzo suo, l'universo intero, dal punto di vista di quella sostanza semplice, senza ch'essa abbia

bisogno di ricevere alcuna influenza fisica dal corpo; allo stesso modo che il corpo da parte sua s'adatta secondo le sue leggi proprie alle volizioni dell'anima, alla quale perciò non obbedisce che in quanto è consentito da quelle leggi. Donde segue, che l'anima ha dunque in sè una perfetta spontaneità, di modo che nelle sue azioni dipende solo da Dio e da se stessa.

292. Siccome questo sistema non è stato conosciuto prima, si son cercati altri mezzi per uscire da quel labirinto, ed i cartesiani stessi si sono trovati imbarazzati nella quistione del libero arbitrio. Essi non s'appagavano più delle facoltà della Scuola, e consideravano tutte le azioni dell'anima come determinate da quel che avviene all'esterno, seguendo le impressioni dei sensi; e che infine tutto fosse diretto nell'universo dalla provvidenza di Dio: ma di qui veniva fuori naturalmente l'obbiezione che non v'è più libertà. A ciò Cartesio rispondeva che noi siamo resi certi di quella provvidenza dalla ragione, ma che siamo resi certi anche della nostra libertà dall'esperienza interna che ne abbiamo; e che dobbiamo credere all'una e all'altra, pur non avendo i mezzi di conciliarle.

293. Era tagliare il nodo gordiano, e rispondere alla conclusione d'un argomento non col risolverlo, ma coll'opporvi un argomento contrario; il che non è conforme alle leggi delle tenzoni filosofiche. Pertanto la maggior parte dei Cartesiani se n'è accontentata, benchè l'esperienza interna che essi allegano non provi a loro favore, come ha molto ben notato il Bayle. Il Regis (*Filos.*, t. I; *Metaf.*, lib. II, parte 2ª, cap. XXII) parafrasa così la dottrina di Cartesio: «La maggior parte dei filosofi, egli dice, è caduta in errore, perchè «gli uni, non potendo comprendere il rapporto che v'è tra «le azioni libere e la provvidenza di Dio, hanno negato che «Dio sia la causa prima efficiente delle azioni del libero «arbitrio, ciò ch'è un sacrilegio: e gli altri, non potendo «intendere il rapporto che corre tra l'efficienza di Dio e le «azioni libere, hanno negato la libertà dell'uomo, ciò ch'è «un'empietà. Il medio tra questi due estremi sta nel dire

« (Id. ibid., p. 485), che quand'anche non potessimo com-
« prendere tutti i rapporti che esistono tra la libertà e la prov-
« videnza di Dio, non cesseremmo d'essere obbligati a rico-
« noscere che siamo liberi e dipendenti da Dio; perchè queste
« due verità sono egualmente conosciute, l'una per mezzo del-
« l'esperienza e l'altra per mezzo della ragione, e perchè la
« prudenza non vuole che si abbandonino verità di cui s'è
« sicuri, sol perchè non si possono intendere tutti i rapporti
« che esse hanno con altre verità note ».

294. Il Bayle nota benissimo a margine « che queste espres-
« sioni del Regis non indicano affatto che noi conosciamo dei
« rapporti tra le azioni dell'uomo e la provvidenza di Dio,
« che ci sembrino incompatibili con la nostra libertà ». Egli aggiunge che sono espressioni piene di sottintesi, le quali attenuano lo stato della questione. « Gli autori suppongono,
« egli dice, che la difficoltà provenga unicamente dalla no-
« stra mancanza d'intelletto, mentre dovrebbero dire che essa
« proviene dall'intelletto che abbiamo e che non possiamo
« accordare (come il Bayle crede) coi nostri misteri ». È proprio quello che ho detto io al principio di quest'opera [1], che se i misteri fossero inconciliabili con la ragione, e se ci fossero obbiezioni insolubili, noi, lungi dal trovare il mistero incomprensibile, ne comprenderemmo la falsità. Del resto qui non si tratta di nessun mistero, ma solo della religione naturale.

295. Ecco pertanto in che modo il Bayle combatte quelle esperienze interne, sulle quali i Cartesiani fondano la libertà: ma egli comincia con certe riflessioni sulle quali non potrei esser d'accordo con lui: « Quelli che non esaminano a fondo,
« egli dice (*Dizion.*, art. *Helen.*, lett. T Δ.), ciò che avviene in
« essi, si persuadono facilmente che sono liberi, e che se la loro
« volontà si volge al male, è colpa loro ed è effetto d'una
« scelta di cui essi sono gli arbitri. Quelli che la pensano
« in altro modo son persone che hanno studiato con cura i

---

(1) Nel *Discours de la conformité de la Foi avec la Raison*, che qui non è riportato.

« moventi e le circostanze delle loro azioni, e che hanno ben « riflettuto sullo svolgimento del loro spirito. Quelle persone « ordinariamente dubitano del loro libero arbitrio, e giungono « perfino a persuadersi che la loro ragione ed il loro spirito « sono schiavi, e che non possono resistere alla forza che li « trascina là dove non vorrebbero andare. Erano specialmente « persone di tal fatta quelle che attribuivano agli dèi la causa « delle loro cattive azioni ».

296. Queste parole mi fanno ricordare quelle del cancelliere Bacone, il quale dice che la filosofia, gustata poco, ci allontana da Dio, ma vi riconduce quelli che l'approfondiscono. Lo stesso è di quelli che riflettono sulle loro azioni: dapprima sembra loro che tutto ciò che noi facciamo non è se non impulso esteriore, e che tutto ciò che pensiamo vien dal di fuori, per mezzo dei sensi, e s'imprime nel vuoto del nostro spirito, *tanquam in tabula rasa*. Ma una meditazione più profonda ci mostra che tutto, (anche le percezioni e le passioni), ci vengono dal fondo di noi stessi, con una piena spontaneità.

297. Pertanto il Bayle cita dei poeti che pretendono discolpare gli uomini, rigettando la colpa sui loro dèi. Medea parla così in Ovidio:

Frustra, Medea, repugnas,
Nescio quis Deus obstat, ait.

E un po' dopo, Ovidio le fa aggiungere:

Sed trahit invitam nova vis, aliudque cupido,
Mens aliud suadet: video meliora proboque,
Detoriora sequor.

Ma gli si poteva opporre Virgilio, che fa dire a Niso con maggior ragione:

— Dine hunc ardorem mentibus addunt,
Euryale, an sua cuique Deus fit dira cupido?

298. Il Wittichius (1) pare abbia creduto che, in effetti, la nostra indipendenza sia solo apparente. Infatti nella sua dissertazione *De Providentia Dei actuali* (num. 61), egli fa consistere il libero arbitrio in ciò, che noi siamo spinti siffattamente verso gli oggetti che si presentano all'animo nostro per essere affermati o negati, amati od odiati, da non sentire affatto che una forza esteriore ci determini. Egli aggiunge che quando Dio produce egli stesso le nostre volizioni, allora noi operiamo con maggior libertà, e che più l'azione di Dio è efficace e potente su noi, più noi siamo padroni delle nostre azioni. « *Quia enim Deus operatur ipsum velle, quo efficacius operatur, eo magis volumus; quod autem, cum volumus, facimus, id maxime habemus in nostra potestate* ». Ora è vero che quando Dio produce una volizione in noi, egli produce un'azione libera; ma mi pare che qui non si tratti della causa universale, o di quella produzione della volontà che le si adatta, in quanto la volontà è cosa creata, e perciò quel che ha di positivo è in effetti creato continuamente da Dio, come ogni altra realtà assoluta delle cose. Qui si tratta delle ragioni del volere e dei mezzi di cui Dio si serve quando ci dà una buona volontà o ci permette d'averne una cattiva. Siamo sempre noi che la produciamo, buona o cattiva; infatti essa è il prodotto della nostra azione; ma vi son sempre delle ragioni che ci fanno agire, senza far torto nè alla nostra spontaneità, nè alla nostra libertà. La grazia non fa che dare certe impressioni le quali contribuiscono a farci volere per motivi adatti, come sarebbero un'attenzione, un *dic cur hic*, un gradito piacere. E si vede chiaramente che ciò non pregiudica affatto la libertà, come non la pregiudica un amico che consiglia e suggerisce dei motivi. Quindi il Wittichius non ha meglio del Bayle risposto alla questione, ed il ricorso a Dio qui non giova a nulla.

---

(1) WITTICHIUS, teologo protestante, introdusse il cartesianismo nella scuola. N. a Brieg, m. a Leyda nel 1687. La sua opera più importante è: *Consensus veritatis revelatae cum veritate philosophica a Cartesio delecta* (Leyda, 1682). Si ha di lui anche un *Anti-Spinosa* (Amsterdam, 1690). (P. J.)

299. Ma riportiamo un altro passo molto più logico dello stesso Bayle, dov'egli combatte meglio il preteso sentimento vivo della libertà, che secondo i cartesiani deve costituirne la prova. Le sue parole sono difatti piene di acume e degne di considerazione. Esse si trovano nella *Risposta alle Questioni d'un provinciale*, (cap. CXL, tom. III, p. 761 segg.). Eccole: « Dal sentimento chiaro e netto che abbiamo della nostra « esistenza, noi non discerniamo se la nostra esistenza è « autonoma, o se deriviamo da altri quel che siamo. Que« sto, non lo discerniamo che per via di riflessioni, cioè « meditando sulla nostra impotenza a conservarci quanto « vorremmo ed a liberarci dalla dipendenza degli esseri che « ci circondano, ecc. È del pari certo che i pagani (lo stesso « va detto dei sociniani, poichè essi negano la creazione) « non sono mai giunti alla conoscenza di questo vero dom« ma: che noi siamo stati fatti dal niente, e che siamo tratti « dal niente a ogni momento della nostra durata. Essi hanno « dunque falsamente creduto che tutto ciò ch'è sostanza « nell'universo esiste per sè, nè può essere mai annientato, « e che quindi non dipende da cosa alcuna, tranne che per « le sue modificazioni, soggette a distruzione per opera d'una « causa esterna. Quest'errore non proviene forse dal fatto « che noi non sentiamo l'azione creatrice che ci conserva, « ma sentiamo soltanto che esistiamo; e sentiamo questo, io « dico, in un modo che ci terrebbe eternamente nell'igno« ranza della causa del nostro essere, se non ne fossimo « illuminati altrimenti? Quindi diciamo che il sentimento « chiaro e netto che abbiamo degli atti della nostra volontà « non ci può far discernere se ce li diamo da noi, o se il « riceviamo dalla stessa causa che ci dà l'esistenza. Per « questo discernimento è necessario ricorrere alla riflessione « o alla meditazione. Or io pongo come dato che con me« ditazioni puramente filosofiche non si può giunger mai ad « una ben fondata certezza che noi siamo la causa efficiente « delle nostre volizioni: infatti ognuno che esaminerà bene le « cose apprenderà all'evidenza che se noi fossimo, quanto « al volere, dei soggetti veramente passivi, avremmo le

« stesse idee d'esperienza che abbiamo quando crediamo d'es-
« sere liberi. Supponete, di grazia, che Dio abbia regolato
« le leggi dell'unione dell'anima col corpo in tal maniera,
« che tutte le modalità dell'anima, nessuna eccettuata, siano
« necessariamente congiunte tra loro con l'interposizione delle
« modalità del cervello; comprenderete che non ci accadrà
« se non quel che ora proviamo: vi sarà nella nostra anima
« lo stesso ordine di pensieri, dalla percezione degli oggetti
« sensibili, ch'è il suo primo passo, fino alle più stabili vo-
« lizioni che ne sono l'ultimo passo. In questa serie vi sarà
« il sentimento delle idee, quello delle affermazioni, quello
« delle irresoluzioni, quello delle velleità e quello delle vo-
« lizioni. Infatti, tanto se l'atto del volere ci è impresso da
« causa esteriore, che se lo produciamo noi stessi, sarà egual-
« mente vero che noi vogliamo e che sentiamo di volere; e
« siccome quella causa esteriore può framezzare tutto il pia-
« cere che essa vuole nella volizione che c'imprime, potremo
« sentir talvolta che gli atti della nostra volontà ci piacciono
« infinitamente, e che ci guidano secondo la china delle no-
« stre più forti propensioni. Noi non avvertiremo alcuna
« costrizione: voi sapete la massima, *voluntas non potest cogi*.
« Non comprendete chiaramente che una banderuola a cui
« venisse impresso sempre in una volta (in modo tuttavia che
« la priorità di natura, o magari se si vuole una priorità
« istantanea s'accordasse col desiderio di muoversi) un mo-
« vimento verso un certo punto dell'orizzonte, ed insieme la
« voglia di volgersi in quella direzione, sarebbe convinta di
« muoversi da sè per attuare i desiderii da essa concepiti?
« Suppongo che essa non saprebbe nulla dell'esistenza dei
« venti, nè della causa esteriore che le fa mutare in una volta
« posizioni e desiderii. Or ecco, noi siamo naturalmente in
« tale stato, e noi non sappiamo affatto se una causa invisi-
« bile ci fa passar successivamente da un pensiero all'altro.
« È dunque naturale che gli uomini si persuadano della loro
« auto-determinazione. Ma resta ad esaminare se in ciò si
« sbagliano come in un'infinità di altre cose ch'essi affermano
« per una specie d'istinto, e senza aver fatto pratica di

« meditazioni filosofiche. Ora, siccome vi sono due ipotesi « su ciò che si presenta nell'uomo: l'una ch'egli non è che « un soggetto passivo, l'altra ch'egli ha dei poteri attivi; non « si può ragionevolmente preferire la seconda alla prima fin- « chè non si possono allegare altre prove che quelle del « sentimento: infatti noi sentiremmo con egual forza di voler « questo o quello, tanto se tutte le nostre volizioni fossero « impresse al nostro spirito da una causa esteriore ed invisi- « bile, che se le formassimo da noi ».

300. Vi sono qui dei bellissimi ragionamenti, che hanno efficacia contro i sistemi ordinarii; ma che cessano d'averne di fronte al sistema dell'armonia prestabilita, il quale ci mena più lungi che non potessimo andar prima. Il Bayle pone come dato, per esempio, « che con meditazioni puramente filosofiche non si può giunger mai a una ben fondata certezza che noi siamo la causa efficiente delle nostre volizioni », ma è un punto che io non gli accordo: infatti col porre quel [mio] sistema, risulta indubbiamente che nel corso della natura ciascuna sostanza è la causa unica di tutte le sue azioni, e che essa è esente da ogni influenza fisica di ogni altra sostanza, eccetto il concorso ordinario di Dio. Inoltre tale sistema mostra che la nostra spontaneità è vera e non solo apparente, come aveva creduto il Wittichius. Il Bayle sostiene anch'egli con le stesse ragioni (cap. CLXX, p. 1132) che se vi fosse un *Fatum astrologicum*, questo non distruggerebbe la libertà; ed io glie l'accorderei, se la libertà non consistesse che in una spontaneità apparente.

301. La spontaneità delle nostre azioni non può dunque esser posta più in dubbio, nel modo come Aristotile l'ha definita, dicendo che un'azione è s p o n t a n e a quando il suo principio è in colui che agisce. *Spontaneum est, cuius principium est in agente.* È perciò che le nostre azioni e volizioni dipendono interamente da noi. Certo, noi non siamo direttamente arbitri della nostra volontà, benchè ne siamo la causa: infatti noi non scegliamo le nostre volizioni, come scegliamo le nostre azioni con le nostre volizioni. Nondimeno, abbiamo un certo potere anche sulla nostra volontà, perchè possiamo

contribuir direttamente a volere un'altra volta quel che vorremmo volere al presente, come sopra ho mostrato; e questa non è una velleità, a dir vero: ancora in ciò abbiamo un impero particolare, molto palese, sulle nostre azioni e sulle nostre volizioni; che però risulta dalla spontaneità unita all'intelligenza.

302. Fin qui abbiamo spiegato le due condizioni della libertà, di cui ha parlato Aristotile, cioè la spontaneità e l'intelligenza, che si trovano unite in noi nella deliberazione, nel mentre che gli animali inferiori son privi della seconda condizione. Ma gli scolastici ne richieggono ancora una terza, ch'essi chiamano l'indifferenza. E in effetti bisogna ammetterla, se indifferenza vuol significare contingenza: come ho già detto sopra, la libertà deve escludere una necessità assoluta e metafisica, o logica. Ma, come mi sono già spiegato più d'una volta, questa indifferenza, questa contingenza, questa non necessità, oserei dire, non toglie che si abbiano inclinazioni più forti per il partito che si sceglie, nè richiede affatto che si sia assolutamente ed egualmente indifferente per i due partiti opposti.

303. Io non ammetto dunque l'indifferenza tranne nel significato che la rende equivalente a contingenza o non necessità. Ma, come mi sono più d'una volta spiegato, io non ammetto un'indifferenza di equilibrio, e non credo che si scelga mai, quando si è assolutamente indifferenti. Una tale scelta sarebbe una specie di puro caso, senza ragione determinante, sia apparente che nascosta. Ma un tal caso, una tale casualità assoluta e reale, è una chimera che non ha esempi in natura. Tutti i dotti ritengono che il caso non sia che qualcosa di apparente, come la fortuna: esso è figlio dell'ignoranza delle cause. Ma se vi fosse una tale indifferenza vaga, ovvero se si scegliesse senz'essere da niente indotti a scegliere, il caso sarebbe alcunchè di reale, simile a ciò che aveva luogo in quel piccolo spostamento degli atomi, che avveniva senza fondamento e senza ragione, nella teoria d'Epicuro, il quale l'aveva introdotto per evitare la necessità, e che Cicerone ha preso così bene in giro.

304. Quella declinazione aveva una causa finale nello spirito d'Epicuro, il cui scopo era di sottrarci al destino; ma non può averne una efficiente nella natura delle cose: è una delle più impossibili chimere. Il Bayle la respinge egli stesso egregiamente, come diremo or ora; e nondimeno è strano ch'egli medesimo par che ammetta qualcosa di simile a quella pretesa declinazione.

Infatti, ecco quel ch'egli dice parlando dell'asino di Buridano (*Dizion.*, art. *Burid. 13*) « Quelli che sono per il libero « arbitrio propriamente detto, ammettono nell'uomo un potere « di determinarsi verso destra o verso sinistra, quand'anche « i motivi sono perfettamente eguali da parte dei due oggetti « opposti. Infatti essi pretendono che il nostro spirito possa, « senz'aver altra ragione che quella di far uso della sua li« bertà, dire: io preferisco questo a quello, quand'anche io « non vegga niente che sia più degno della mia scelta in questo « o in quello ».

305. Tutti coloro che ammettono un libero arbitrio propriamente detto non accorderanno perciò al Bayle tale determinazione sorta da una causa indeterminata. Sant'Agostino ed i tomisti ritengono che tutto sia determinato. E si vede che i loro avversarii ricorrono anch'essi alle circostanze che contribuiscono alla nostra scelta. L'esperienza non soccorre affatto la chimera d'un'indifferenza d'equilibrio; e si può usar qui il ragionamento che lo stesso Bayle usava contro il modo con cui i cartesiani provavano la libertà, col senso vivo della nostra indipendenza. Infatti, benchè io non vegga sempre il motivo d'un'inclinazione che mi fa scegliere tra due partiti che mi parevano eguali, vi sarà sempre qualche impressione, benchè impercettibile, che mi determina. Il voler far semplicemente uso della propria libertà non ha nulla di individuante o di determinante, nella scelta dell'uno o dell'altro partito.

306. Il Bayle continua: « Vi sono almeno due vie per « mezzo delle quali l'uomo si può liberare dalle insidie del« l'equilibrio. L'una è quella che ho già mostrato: ed è che, « per lusingarsi della piacevole immaginazione, l'uomo dice « di essere padrone di sè e di non dipendere dagli oggetti ».

Questa via è chiusa: s'ha un bel voler fare il padrone di sè, questo non dà nulla di determinante e non giova all'un partito più che all'altro. Il Bayle continua: Egli farebbe questo atto: io voglio preferire questo a quello, perchè così mi piace. Ma le parole: perchè così mi piace, perchè tale è il mio gusto, racchiudono già una tendenza verso l'oggetto che piace.

307. Non si ha dunque diritto di continuar così: « Ed allora « ciò che lo determinerebbe non proverrebbe dall'oggetto; il « motivo non sarebbe preso che dalle idee che gli uomini hanno « delle proprie perfezioni o delle proprie facoltà naturali. L'al- « tra via è quella del destino o del caso: la sorte deciderebbe ». Questa via ha un'uscita, ma che non va alla mèta. È un cambiar la questione, perchè allora non è l'uomo che decide; o se si vuole che sia sempre l'uomo che decide a caso, l'uomo non è neppur così nell'equilibrio, perchè il caso, a cui l'uomo s'è aggrappato, non è un equilibrio. Vi son sempre delle ragioni nella natura, che sono causa di ciò che accade per caso o per destino. Io mi meraviglio un poco che uno spirito penetrante come il Bayle abbia potuto prendere qui una tale svista. Ho mostrato altrove la vera risposta che occorre per il sofisma di Buridano; ed è che il caso del perfetto equilibrio è impossibile, non potendo l'universo esser diviso a metà, in modo che tutti gl'impulsi siano equivalenti d'ambo le parti.

308. Vediamo quel che lo stesso Bayle dice altrove contro l'indifferenza chimerica o assolutamente indefinita. Cicerone aveva detto (nel suo libro *De fato*) che Carneade aveva trovato qualcosa di più sottile della declinazione degli atomi, coll'attribuir la causa d'una pretesa indifferenza assolutamente indefinita ai movimenti volontarii delle anime; per il fatto che quei movimenti non hanno bisogno d'una causa esterna proveniente dalla nostra natura. Ma il Bayle (*Dizion.*, art. *Epicuro*, p. 1143) replica benissimo che tutto ciò che proviene dalla natura d'una cosa è determinato: quindi la determinazione resta sempre, e la scappatoia di Carneade non serve a niente.

309. Egli mostra altrove (*Risp. al Provinc.*, cap. XC, t. II, p. 229) « che una libertà lontanissima da quel preteso equi-

« librio è incomparabilmente più vantaggiosa. Intendo, egli « dice, una libertà che segua sempre i giudizii dello spirito « e che non possa resistere ad oggetti chiaramente conosciuti « come buoni. Io non conosco nessuno che non ammetta che « la verità, chiaramente conosciuta, rende necessario (o meglio « determina, a meno che non si parli di necessità morale) « il consentimento dell'anima; l'esperienza ce lo insegna. S'in- « segna costantemente nelle Scuole che, come il vero è l'og- « getto dell'intelletto, così il bene è l'oggetto della volontà, « e come l'intelletto non può mai affermare che quel che gli « si mostra sotto l'apparenza della verità, così la volontà non « può amar nulla che non le sembri buono. Non si crede « mai il falso in quanto è falso e non s'ama giammai il male « in quanto è male. V'è nell'intelletto una determinazione « naturale al vero in generale, ed a ciascuna verità partico- « lare chiaramente conosciuta. V'è nella volontà una deter- « minazione naturale al bene in generale; d'onde parecchi « filosofi concludono che, dacchè i beni particolari ci sono « chiaramente noti, noi siamo necessitati ad amarli. L'intel- « letto non sospende questi atti che quando gli oggetti si mo- « strano oscuramente, in modo che si dà luogo a dubitare se « essi sono falsi o veri; donde parecchi concludono che la « volontà non resti in equilibrio se non quando l'anima è in- « certa se l'oggetto che le si presenta è per lei un bene; « ma che del pari, dacchè essa si schiera per l'afferma- « tiva, s'attacca necessariamente a quell'oggetto, finchè altri « giudizii dello spirito non la determinano in altro modo. « Quelli che spiegano in tal modo la libertà, credono di tro- « varvi un campo abbastanza vasto del merito e del demerito, « perchè suppongono che siffatti giudizii dello spirito proce- « dano da una libera applicazione dell'anima a esaminar gli « oggetti, a paragonarli insieme, e a farne la cernita. Io non « debbo dubitare che vi sono uomini dottissimi [come Bel- larmino [1] lib. III, *de Gratia et libero arbitrio*, c. VIII e IX,

(1) BELLARMINO, celebre controversista del secolo XVI, n. in Toscana nel 1542, m. nel 1621, conosciuto per le sue *Controversie*. (Ingolstadt, 1587, 1 vol. in f.). (P. J.)

e Camerone ([1]) *in responsione ad Epistolam Viri Docti, id est Episcopii*] i quali sostengono con ragioni molto stringenti « che la volontà segua sempre necessariamente l'ultimo atto « pratico dell'intelletto ».

310. Bisogna fare alcune osservazioni su questo ragionamento. Una conoscenza molto chiara del migliore determina la volontà, ma, a dir proprio, non la necessita. Bisogna sempre distinguere tra il necessario e il certo o infallibile, come abbiamo già notato più d'una volta; e distinguere la necessità metafisica dalla necessità morale. Così anch'io credo che la sola volontà di Dio segua sempre il giudizio dell'intelletto; tutte le creature intelligenti sono soggette ad alcune passioni, od almeno a percezioni che non consistono del tutto in ciò che io chiamo idee adeguate. E benchè queste passioni tendano sempre al vero bene nei beati, in virtù delle leggi naturali e del sistema delle cose prestabilite in rapporto ad essi, ciò pertanto non avviene in modo ch'essi ne abbiano una perfetta conoscenza. Per loro è come per noi, che non intendiamo sempre la ragione dei nostri istinti. Gli angeli e i beati sono creature come noi, in cui v'è sempre qualche percezione confusa frammista alle conoscenze distinte. Suarez ([2]) ha detto, a riguardo loro, qualcosa che s'avvicina al vero. Egli crede (*Trattato dell'orazione*, lib. I, cap. 11) che Dio ha regolato le cose anticipatamente, in modo che le loro preghiere, quando son fatte con una piena volontà, raggiungono sempre lo scopo; è un saggio d'un'armonia prestabilita. Quanto a noi, oltre al giudizio dell'intelletto, di cui abbiamo una conoscenza completa, abbiamo commiste delle percezioni confuse dei sensi, che fanno nascere passioni ed inclinazioni

(1) Camerone, teologo protestante, n. a Glasgow verso il 1580, passò in Francia nel 1600, fu professore a Sédan e a Saumur, morì a Montauban nel 1676. Le sue principali opere sono: *Praelectiones theologicae* (1626); *Defensio de gratia et libero arbitrio* (1674) ecc. (P. J.)

(2) Suarez, gesuita, celebre teologo, n. a Granata nel 1548, m. nel 1617. Egli è, si può dire, l'ultimo degli scolastici. Si hanno di lui *Metaphysicarum disputationum libri duo* (in f., Parigi, 1619) e un *Tractatus de legibus et Deo legislatore* (in f., Londra). (P. J.)

insensibili, di cui non sempre ci rendiamo conto. Questi movimenti intralciano spesso il giudizio dell'intelletto pratico.

311. E quanto al parallelismo dei rapporti dell'intelletto col vero e della volontà col bene, bisogna sapere che una percezione chiara e distinta di una verità contiene in sè attualmente l'affermazione di quella verità; l'intelletto dunque è da essa necessitato. Ma qualunque percezione si abbia del bene, lo sforzo d'agire in séguito al giudizio, che costituisce a parer mio l'essenza della volontà, ne è distinto; cosicchè, per il fatto che si richiede un certo tempo per portare quello sforzo al suo termine, esso può essere sospeso ed anche cambiato da una nuova percezione od inclinazione che si frapponga, la quale svia da esso lo spirito e magari gli fa fare qualche volta un giudizio contrario. Ecco perchè l'animo nostro ha tanti mezzi di resistere alla verità che conosce, e perchè v'è un così gran percorso dallo spirito al cuore; specialmente quando l'intelletto procede in buona parte con pensieri sordi, poco atti a colpire, come altrove ho spiegato. Perciò la connessione tra il giudizio e la volontà non è tanto necessaria quanto si potrebbe credere.

312. Il Bayle continua egregiamente (p. 221): « Certo non « può essere un difetto dell'anima umana il non avere la « libertà d'indifferenza verso il bene in generale; sarebbe « invece un disordine, una stravagante imperfezione se si « potesse dire con coscienza: Poco m'importa d'essere felice « o infelice; io non sono determinato ad amare il bene più « che a odiarlo; io posso fare egualmente l'una cosa e l'altra. « Ora, se è una qualità lodevole e vantaggiosa l'esser deter- « minato per il bene in generale, non può essere un difetto « il trovarsi necessitato per ciascun bene particolare, ricono- « sciuto manifestamente come nostro bene. Anzi pare una « conseguenza necessaria che, se l'anima non ha libertà di « indifferenza per il bene in generale, non l'abbia per i beni « particolari, quand'essa giudica con logica necessità [1] che

(1) *Contradictoirement.*

«sono beni per lei. Che penseremmo noi d'un'anima che,
«avendo formato quel giudizio, si vantasse di aver la forza
«di non amare quei beni, e magari di odiarli, e che dicesse:
«Io conosco chiaramente che sono beni per me; di questo
«sono perfettamente convinta; non di meno non voglio amarli,
«voglio odiarli; il mio partito è preso, io l'eseguo; non che
«nessuna ragione (o meglio una ragione altra da quella ch'è
«fondata sul: così mi piace) mi ci obblighi, ma perchè
«così mi pare; che penseremmo noi, dico io, di una tale
«anima? Non la troveremmo più imperfetta e più infelice
«che se non avesse quella libertà d'indifferenza?».

313. «La dottrina che sottomette la volontà agli ultimi
«atti dell'intelletto, non solo dà un'idea più vantaggiosa dello
«stato dell'anima, ma mostra ancora ch'è più facile condurre
«l'uomo alla felicità, per quella via, che non per quella
«dell'indifferenza; infatti basterà aprirgli lo spirito ai suoi
«veri interessi, che sùbito il suo volere si conformerà ai giu-
«dizii che la ragione avrà pronunziati. Ma se egli ha una
«libertà indipendente dalla ragione e dalla qualità degli og-
«getti chiaramente conosciuti, egli sarà il più indisciplinabile
«di tutti gli animali, e non si potrà mai esser certi di fargli
«prendere un buon partito. Tutti i consigli, tutti i ragiona-
«menti del mondo potranno essere affatto inutili; voi gl'illu-
«minerete, voi gli convincerete lo spirito, e nondimeno la
«sua volontà starà impavida e resterà immobile come una
«roccia. *Vergil. Æn.*, lib. VI, v. 470

> Non magis incoepto vultum sermone movetur
> Quam si dura silex aut stet Marpesia cautes.

«Un ghiribizzo, un vano capriccio la farà impuntare contro
«ogni specie di ragioni; non le piacerà amare il bene da lei
«chiaramente conosciuto; le piacerà odiarlo. Trovate voi
«che una tale facoltà sia il più ricco dono che Dio abbia
«potuto fare all'uomo, e sia l'unico strumento della nostra
«felicità? Non è invece un ostacolo alla nostra felicità?
«È forse un gloriarsi il poter dire: Io ho disprezzato tutti
«i giudizii della mia ragione ed ho seguito una via affatto

« differente, per il solo motivo che così mi piace? Da quali « rimorsi non sarebbe straziato nel caso che la determinazione « presa fosse dannosa? Una tale libertà sarebbe dunque più « nociva che utile agli uomini, perchè l'intelletto non rappre- « senterebbe tanto bene tutta la bontà degli oggetti, da to- « gliere alla volontà la forza di respingerli. Sarebbe dunque « infinitamente meglio per l'uomo l'essere sempre necessa- « riamente determinato dal giudizio dell'intelletto, che per- « mettere alla volontà di sospendere la sua azione; infatti a « questo modo egli giungerebbe più facilmente e più certa- « mente al suo scopo ».

314. Io noto ancora su questo ragionamento ch'è verissimo che una libertà d'indifferenza indefinita e priva di ogni ragione determinante sarebbe tanto nociva e ripugnante, quanto inattuabile e chimerica. L'uomo che volesse comportarsi così, o fare almeno come se agisse senza ragione, passerebbe senza dubbio per uno stravagante. Ma è anche verissimo che la cosa è impossibile, quando la si prende nel rigore dell'ipotesi; e non appena si vuol dare un esempio, se ne devia e si cade nel caso d'un uomo che non si determina senza motivo, ma che si determina più per inclinazione e per passione che per riflessione. Infatti non appena si dice: « Io disprezzo i giudizii della mia ragione per il solo motivo che così mi piace; così ci trovo gusto »; è come se si dicesse: Io preferisco la mia inclinazione al mio interesse, il mio piacere alla mia utilità.

315. È come se un uomo capriccioso, immaginando che sia per lui vergognoso seguire il consiglio dei suoi amici o dei suoi servi, preferisca la soddisfazione di contraddirli, all'utilità che potrebbe trarre dal loro consiglio. Nondimeno può accadere che in un affare di poca importanza un uomo anche saggio agisca in modo irregolare e contrario al suo interesse, per avversare un altro che lo vuol costringere o dominare, ovvero per confondere quelli che osservano le sue mene. Talvolta anzi è buono imitare Bruto, celando il proprio spirito, e magari, fingere l'insensato, come fece David innanzi il re dei Filistei.

316. Il Bayle aggiunge molte altre belle cose per mostrare che sarebbe una grande imperfezione agire contro il giudizio dell'intelletto. Egli osserva (p. 225) che anche secondo i Molinisti, l'intelletto, che adempie bene al suo DOVERE, rileva quel ch'è il MEGLIO. Egli introduce Dio (cap. XCI, p. 227) nell'atto di dire ai nostri progenitori nel giardino dell'Eden: « Io vi ho dato la conoscenza di me, « la facoltà di giudicar le cose ed un completo potere di « disporre delle vostre volontà. Io vi darò delle istruzioni e « degli ordini; ma il libero arbitrio che v'ho comunicato è « di tal natura che voi avete una forza eguale (secondo le « occasioni) di obbedirmi o di disobbedirmi. Sarete tentati; « se farete un buon uso della vostra libertà, sarete felici; se « ne farete un cattivo uso, infelici. Sta a voi vedere se volete « chiedermi come una nuova grazia o ch'io vi permetta « d'abusare della vostra libertà, quando ne formerete la ri- « soluzione o che ve l'impedisca. Pensateci bene, vi dò ven- « tiquattro ore... Non comprendete chiaramente (aggiunge « il Bayle) che la loro ragione, la quale non era stata an- « cora oscurata dal peccato, avrebbe fatto loro concludere « che bisognasse chiedere a Dio, come il colmo dei favori « di cui li aveva onorato, di non permettere che essi si per- « dessero per il cattivo uso delle loro forze? E non bisogna « riconoscere che se Adamo, per un falso punto d'onore di « condursi da sè, avesse rifiutato la direzione divina, che « avrebbe messo la sua felicità al coperto, sarebbe stato il « prototipo dei Fetonti e degl'Icari? Egli sarebbe stato empio « quasi come l'Aiace di Sofocle, che voleva vincere senza « l'assistenza degli dèi, e che diceva che i più poltroni fareb- « bero fuggire i loro nemici con una tale assistenza ».

317. Il Bayle mostra ancora che uno non si rallegra meno, anzi, si congratula con se stesso anche più, d'essere stato assistito dall'alto, che di dovere alla propria scelta la sua felicità. E se la vien buona dell'aver preferito un istinto, venuto su d'un colpo, a ragioni maturamente esaminate, uno ne concepisce una gioia straordinaria; infatti s'immagina che Dio o il nostro angelo custode o un non so che, il quale

vien rappresentato sotto un nome vago di fortuna, ve lo ha spinto. In effetti, Silla e Cesare si gloriavano più della loro fortuna che della loro condotta. I pagani, e particolarmente i poeti, Omero sopra tutti, facevano i loro eroi determinati dall'impulso divino. L'eroe dell'Eneide non si muove che sotto la direzione di un dio. Era un elogio finissimo dire agl'imperatori che essi vincevano sia per virtù delle loro truppe che dei proprii dèi, che essi cedevano ai loro generali; *Te copias, te consilium et tuos praebente Divos*, dice Orazio. I generali combattevano sotto gli auspicii degl'imperatori, quasi affidandosi alla loro fortuna, perchè gli auspicii non appartenevano ai subalterni. Ci si rallegra d'essere favoriti dal cielo; si stima dappiù l'esser felici che bravi. Non v'è chi si creda più felice dei mistici, che immaginano di starsene inerti, mentre Dio agisce in essi.

318. D'altra parte, come il Bayle aggiunge, cap. XXXIII, «un filosofo stoico che attacca a ogni cosa una fatale ne-«cessità è sensibile quanto ogni altro al piacere d'avere «scelto bene. Ed ogni uomo di giudizio troverà che lungi «dall'esser paghi d'aver deliberato a lungo e scelto infine il «partito più decoroso, è una soddisfazione incredibile per-«suadersi che ci si è tanto rinsaldati nell'amore della virtù «da respingere una tentazione senza la minima resistenza. «Un uomo a cui si proponga di far cosa opposta al suo «dovere, al suo amore ed alla sua coscienza, e che risponde «sul colpo ch'egli è incapace d'un tal delitto, e che in effetti «non ne è capace, è molto più contento di sè, che se richie-«desse del tempo per pensarvi e si sentisse irresoluto per «alcune ore sul partito da prendere. Si è molto irritati in «parecchie occasioni di non potersi determinare tra due par-«titi, e si sarebbe molto felici che il consiglio d'un buon «amico o qualche soccorso dall'alto ci spingessero a fare «una buona scelta». Tutto ciò ci mostra il vantaggio che un giudizio determinato ha su quell'indifferenza vaga che ci lascia nell'incertezza. Ma infine noi abbiamo abbastanza provato che solo l'ignoranza o la passione possono tenerci sospesi, e che perciò Dio non sta mai così. Più si è vicini

a lui, più la libertà è perfetta, e più essa è determinata dal bene e dalla ragione. E si preferirà sempre il carattere di Catone, di cui Velleio diceva che gli era impossibile fare un'azione disonesta, a quella d'un uomo capace di tentennare.

319. Noi siamo stati molto contenti di riprodurre e d'appoggiare questi ragionamenti del Bayle contro l'indifferenza vaga, tanto per dilucidar la materia, che per opporli a lui stesso, per mostrare che egli non doveva dunque lagnarsi della pretesa necessità imposta a Dio di scegliere il meglio possibile. Infatti, o Dio agirà per una indifferenza vaga e casualmente, o agirà per capriccio o per qualche altra passione, o infine deve agire per una inclinazione prevalente della ragione che lo porta al meglio. Ma le passioni che provengono dalla percezione confusa d'un bene apparente non potrebbero aver luogo in Dio; e l'indifferenza vaga è qualcosa di chimerico. Non v'è dunque altro che la ragione più forte, che possa regolare la scelta di Dio. È un'imperfezione della nostra libertà quella per cui noi possiamo scegliere il male invece del bene, il più gran male invece del minor bene, il minor bene invece del maggior bene. Ciò proviene dalle apparenze del bene e del male che c'ingannano; Dio invece è sempre portato al vero e al maggior bene, cioè al vero bene assolutamente, che egli non potrebbe non conoscere.

320. Quella falsa idea della libertà, formata da coloro che non contenti di renderla esente, non dico dalla costrizione, ma anche dalla necessità, vorrebbero renderla ancora esente dalla certezza e dalla determinazione, cioè dalla ragione e dalla perfezione, non ha cessato di piacere ad alcuni scolastici, gente che spesso si aggroviglia nelle proprie difficoltà e che prende la paglia dei termini per il grano delle cose. Essi si foggiano qualche concetto chimerico, da cui si figurano di trarre delle utilità, e cercano di tenerlo in piedi mediante cavilli. La piena indifferenza è di tal natura: accordarla alla volontà significa darle un privilegio simile a quello che certi cartesiani e certi mistici rinvengono nella natura divina: il poter fare l'impossibile, il poter produrre cose assurde, il poter fare che due proposizioni contradittorie siano nello stesso

tempo vere. Volere che una determinazione venga da una piena indifferenza assolutamente indeterminata è voler che essa venga naturalmente dal nulla. Si suppone che Dio non attribuisca una tale determinazione: essa dunque non ha origine nè nell'anima, nè nel corpo, nè nelle circostanze, perchè tutto è supposto indeterminato: ed eccola nondimeno che vien su ed esiste, senza preparazione, senza che niente vi si apparecchi, senza che un angelo, senza che Dio stesso possa vedere o far vedere come essa esiste. È non soltanto uscir dal niente, ma uscirne di per se stessa. Tale dottrina introduce qualche cosa che non è meno ridicola della declinazione degli atomi di Epicuro, di cui abbiamo già parlato: questi pretendeva che uno di quei corpuscoli, movendosi in linea retta deviasse d'un colpo dal suo cammino, senza alcuna ragione, solo perchè la volontà comanda così. E notate che egli non vi ha ricorso che per salvare quella pretesa libertà di piena indifferenza, la cui chimera, a quanto pare, è stata molto antica; e si può dire con ragione: *Chimaeram parit.*

321. Ecco come il Marchetti ha espresso questo concetto nella sua bella traduzione di Lucrezio in versi italiani, a cui non si è ancora voluto far vedere la luce [1], lib. II:

> Ma ch'i principî poi non corran punto
> Della lor dritta via, chi veder puote?
> Si finalmente ogni lor moto sempre
> Insieme s'aggruppa; e dall'antico
> Sempre con ordin certo il nuovo nasce;
> Ne tracciando i primi semi, fanno
> Di moto un tal principio, il quale poi rompa
> I decreti del fato; acciò non segua
> L'una causa dell'altro in infinito;
> Onde han questa, dich'io, del fato sciolta
> Libera voluntà, per cui ciascuno
> Va dove più l'agrada? I moti ancora
> Si declinan sovente, e non in tempo
> Certo, nè certa ragion, ma solo

---

(1) Fu poi, come è noto, stampata per la prima volta a Londra, nel 1717. (N. di Erdmann).

Quando e dove comanda il nostro arbitrio;
Poichè senz'alcun dubbio a queste cose
Dà sol principio il voler proprio, e quindi
Van poi scorrendo per le membra i moti.

È curioso che un uomo come Epicuro, dopo aver scartato gli dèi e tutte le sostanze incorporee, abbia potuto immaginare che la volontà, che egli stesso fa consistere di atomi, sia riuscita ad avere un impero sugli atomi e sviarli dal loro cammino, senza che sia possibile dir come.

322. Carneade [1], senz'andar fino agli atomi, ha voluto trovare a bella prima nell'anima dell'uomo la ragione della pretesa indifferenza vaga, prendendo, come ragione della cosa, quello stesso di cui Epicuro cercava la ragione. Carneade non ci guadagnava niente, tranne che ingannava più facilmente le persone poco attente, col trasferire l'assurdità da un soggetto, dov'essa è un po' troppo manifesta, ad un altro soggetto dov'è più facile ingarbugliar le cose, cioè dal corpo all'anima; poichè la maggior parte dei filosofi aveva concetti poco distinti sulla natura dell'anima. Epicuro, che la componeva di atomi, aveva ragione almeno di cercare l'origine della sua determinazione in ciò ch'egli credeva il principio originario della stessa anima. Ecco perchè Cicerone e Bayle hanno avuto il torto di biasimarlo tanto, e di risparmiare, anzi di lodare Carneade, che non è meno irragionevole; ed io non comprendo perchè il Bayle che era tanto chiaroveggente, s'è lasciato imporre da un'assurdità dissimulata, fino a chiamarla il più grande sforzo che lo spirito umano possa fare su questo argomento, come se l'anima che è la sede della ragione fosse più del corpo capace d'agire senza essere determinata da qualche ragione o causa interna od esterna; o come se il gran principio, secondo cui niente avviene senza causa, non riguardasse che il corpo.

---

(1) Carneade di Cirene, filosofo greco, n. nel 27, m. nel 129. Fu discepolo di Arcesilao, fondatore della nuova Accademia, che ridusse il platonismo a un semiscetticismo. (P. J.)

323. È vero che la forma o anima ha questo vantaggio sulla materia, che essa cioè è la fonte dell'azione, avendo in sè il principio del movimento o del cambiamento; in una parola, τὸ αὐτοκίνητον, come dice Platone; mentre che la materia è soltanto passiva, ed ha bisogno di essere spinta per agire, *agitur ut agat.* Ma, se l'anima è di per se stessa attiva, come in effetti è, vuol dire che non è di per sè assolutamente indifferente all'azione, come la materia, e deve trovare in sè di che determinarsi. E secondo il sistema dell'armonia prestabilita, l'anima trova in se stessa, e nella sua natura ideale anteriore all'esistenza, le ragioni delle sue determinazioni, regolate su tutto ciò che la circonderà. Cosicchè, essa era determinata da tutta l'eternità, nel suo stato di pura possibilità, ad agire liberamente, come essa farà nel tempo, quando giungerà all'esistenza.

324. Il Bayle nota benissimo anch'egli che la libertà d'indifferenza, come la si deve ammettere, non esclude affatto le inclinazioni e non richiede l'equilibrio. Egli mostra abbastanza ampiamente (*Risp. al Provinciale*, cap. CXXXIX, p. 748 e segg.) che si può paragonar l'anima ad una bilancia, dove le ragioni e le inclinazioni fan le veci dei pesi. E, secondo lui, si può spiegare ciò che avviene nelle nostre risoluzioni, mediante l'ipotesi che la volontà dell'uomo è come una bilancia, che si mantiene in riposo quando i pesi dei suoi due piatti sono eguali; e che s'inclina sempre, da un lato o dall'altro, a secondo che l'uno dei piatti è più carico. Una nuova ragione costituisce un peso superiore; una nuova idea sfavilla più vivamente dell'antica; la paura di una grande pena la vince sopra un piacere; quando due passioni si disputano il terreno, è sempre la più forte che resta padrona, a meno che l'altra non sia aiutata dalla ragione o da qualche altra passione combinata. Quando si gettano via le mercanzie per salvarsi, l'azione che le scuole chiamano mista, è volontaria e libera, e pertanto l'amore della vita la vince indubbiamente sull'amore della merce. Il dispiacere proviene dal ricordo dei beni perduti, e si ha una pena tanto maggiore nel determinarsi, quanto più le ragioni opposte s'avvicinano all'egua-

glianza; mentre per converso si vede la bilancia inclinarsi più fortemente quando v'è una grande differenza tra i pesi.

325. Pertanto, siccome vi son molto spesso parecchi partiti da scegliere, si potrebbe, invece della bilancia, paragonar l'anima ad una forza che esercita nello stesso tempo una azione da più lati, ma che non agisce se non là dove trova maggiore facilità o minore resistenza. Per esempio, l'aria, compressa troppo fortemente in un recipiente di vetro, lo romperà per uscire. Essa fa forza su ciascuna parte, ma infine si riversa sulla più debole. È così che le inclinazioni dell'anima tendono a tutti i beni che si presentano: esse però non sono che volontà antecedenti; mentre la volontà conseguente, che n'è il risultato, si determina verso ciò che più colpisce.

326. Pertanto, una tale prevalenza delle inclinazioni non toglie che l'uomo sia padrone di sè, posto ch'egli sappia usare del suo potere. Il suo impero è quello della ragione; egli non ha che a prepararsi di buon'ora per opporsi alle passioni, e sarà capace di fermare l'impetuosità delle più furiose. Supponiamo che Augusto, pronto a dare ordini per far morire Fabio Massimo, si serva, secondo il solito, del consiglio datogli da un filosofo di recitare l'alfabeto greco, prima di fare alcuna cosa nel movimento della collera; tale riflessione sarà capace di salvare la vita di Fabio e la gloria di Augusto. Ma senza qualche riflessione felice, di cui s'è talvolta debitore a una bontà divina tutta particolare, o senza certi accorgimenti acquistati in anticipo, come quello di Augusto, proprii a farci fare le riflessioni a tempo e a luogo convenienti, la passione la vincerà sulla ragione. Il cocchiere è padrone dei cavalli se li governa come deve e come può, ma se vi sono occasioni in cui egli diviene negligente, allora dovrà per un tempo abbandonar le redini:

Fertur equis auriga, nec audit currus habenas.

327. Bisogna riconoscere che v'è in noi un sufficiente potere sulla nostra volontà, ma non sempre ci viene in mente d'impiegarlo. Ciò mostra, come abbiamo notato più d'una volta, che il potere dell'anima sulle sue inclinazioni è

tale che non può esercitarsi che indirettamente; a un dipresso come Bellarmino voleva che i papi avessero diritto sul potere temporale dei re. In verità, le azioni esterne che non sorpassano le nostre forze dipendono assolutamente dalla nostra volontà; ma le nostre volizioni non dipendono dalla volontà che per mezzo di certi accorti ripieghi che ci mettono in grado di sospendere le nostre risoluzioni o di cambiarle. Noi siamo padroni di noi non come Dio è padrone del mondo; egli infatti non ha che a parlare; ma come un saggio principe nei suoi stati o come un buon padre di famiglia nella sua cerchia. Il Bayle vi dà talvolta un altro senso, come si trattasse d'un potere assoluto, indipendente dalle ragioni e dai mezzi, che noi dovremmo avere su noi per poterci vantare d'un libero arbitrio. Ma Dio stesso non l'ha, e in questo senso non deve averlo di fronte alla sua volontà; egli non può mutar la sua natura, nè agire altrimenti che con ordine; e poi come farebbe a trasformarsi d'un colpo? L'ho già detto: l'impero di Dio, l'impero del saggio, è quello della ragione. Epperò non v'è che Dio il quale abbia sempre le volontà più desiderabili, e quindi non abbia bisogno alcuno del potere di mutarle.

328. Se l'anima è padrona di sè (dice il Bayle, p. 753) essa non ha che a volere, perchè l'affanno e la pena che accompagnano la vittoria sulle passioni svaniscano sùbito. A tal fine basterebbe, secondo lui, imporsi un'indifferenza per gli oggetti delle passioni (p. 758). Perchè dunque gli uomini non s'impongono una tale indifferenza, egli dice, se essi sono padroni di sè? Ma siffatta obbiezione è proprio come se io domandassi: perchè un padre di famiglia non si dà il danaro quando gli occorre? Egli ne può acquistare, ma col suo accorgimento, e non come al tempo delle fate o del re Mida, con un semplice comando della volontà o con un colpo di bacchetta. Non basterebbe essere padroni di sè, bisognerebbe essere padroni di tutte le cose, per darsi tutto ciò che si vuole, perchè non si trova tutto presso di sè. Nel lavorare così, sopra se stesso, bisogna fare come nel lavorare sopra ogni altra cosa: bisogna conoscere la costituzione e le

qualità del proprio oggetto e adattarvi le proprie operazioni. Non è dunque in un momento e per un semplice atto della volontà che ci si corregge e si acquista una volontà migliore.

329. È bene pertanto notare che gli affanni e le pene che accompagnano la vittoria sulle passioni si volgono per certuni in piaceri, per il gran contento ch'essi trovano nel sentimento vivo della forza del loro spirito e della grazia divina. Gli asceti e i veri mistici ne possono parlare per esperienza, ed anche un vero filosofo ne può dir qualcosa. Si può giungere a quel felice stato, ed è uno dei principali mezzi di cui l'anima possa valersi per affermare il proprio impero [1].

337. Il vantaggio della libertà che ha la creatura, si trova senza dubbio in modo eminente in Dio, ma ciò non deve intendersi che per quanto esso è veramente un vantaggio e per quanto non presuppone un'imperfezione. Infatti potersi ingannare e sviare è uno svantaggio, ed avere un impero sulle passioni è un vantaggio, in verità, ma che presuppone un'imperfezione, cioè a dire la stessa passione, di cui Dio è incapace. Scoto ha avuto ragione di dire che se Dio non fosse libero ed esente dalla necessità, nessuna creatura sarebbe tale. Ma Dio è incapace di essere indeterminato in checchessia: egli non potrebbe ignorare, non potrebbe dubitare, non potrebbe sospendere il suo giudizio; la sua volontà è sempre decisa, e non potrebbe essere decisa che dal meglio. Dio non potrebbe mai avere una volontà particolare primitiva, cioè indipendente dalle leggi o dai voleri generali; essa sarebbe irrazionale. Egli non potrebbe determinarsi sopra Adamo, sopra Pietro, sopra Giuda, sopra alcun individuo senza che vi fosse una ragione di tale determinazione, e questa ragione conduce necessariamente a qualche pronunciato generale. Il saggio agisce sempre per principii; egli agisce sempre per regole e mai per eccezioni, salvo dove

(1) Tralasciamo i numeri 330-336.

le regole muovano l'una verso l'altra per contrarie tendenze, e dove la più forte la vince; altrimenti o esse si elideranno scambievolmente, o ne risulterà un terzo partito; e in tutti i casi una regola serve di eccezione all'altra senza che vi siano mai eccezioni originali, nel caso di uno che agisce sempre regolarmente.

338. Se vi son persone che credono che l'elezione e la reiezione da parte di Dio avvengano per un potere assoluto dispotico, non solo senza alcuna ragione apparente, ma proprio senza nessuna ragione, anche nascosta, esse sostengono un'opinione che distrugge del pari la natura delle cose e le perfezioni divine. Un tal decreto assolutamente assoluto (per così dire) sarebbe senza dubbio insopportabile; ma Lutero e Calvino ne sono stati ben lungi: il primo spera che la vita futura ci farà comprendere le giuste ragioni della scelta di Dio; il secondo protesta espressamente che quelle ragioni sono giuste e sante, benchè ci siano ignote. Noi abbiamo all'uopo già citato il trattato di Calvino sulla predestinazione, di cui ecco le testuali parole: « Dio prima della « caduta di Adamo aveva deliberato quel che Adamo do- « veva fare; e ciò per cagioni che ci son nascoste... Sta « dunque il fatto ch'egli ha avuto delle giuste cagioni per « riprovare una parte degli uomini, ma che sono a noi « sconosciute ».

339. Questa verità, che tutto ciò che Dio fa è razionale e non potrebbe essere meglio fatto, tocca fin da principio ogni uomo di buon senso e gli strappa, per così dire, il suo consentimento. E pertanto è una fatalità pei più acuti filosofi quella d'andare a colpire talvolta senza pensarvi, nella foga e nel calore delle dispute, i primi principii del buon senso, racchiusi entro termini che li fanno disconoscere. Noi abbiamo veduto sopra come l'eccellente Bayle, con tutto il suo acume, non ha cessato di combattere il principio che noi abbiamo notato e ch'è una conseguenza certa della perfezione suprema di Dio: egli ha creduto di difendere la causa di Dio e di esonerarlo da una necessità immaginaria, lasciandogli la libertà di scegliere tra più beni il minore. S'è già

parlato del Diroys [1] e di altri che hanno dato anch'essi in questa strana opinione, la quale è fin troppo seguita. Quelli che la sostengono non notano che è un voler conservare, o piuttosto dare a Dio una falsa libertà, qual'è quella di agire irragionevolmente. Ciò significa rendere le opere di lui soggette a correzioni e metter noi nell'impossibilità di dire, o magari di sperare che si possa dire qualcosa di razionale sulla permissione del male.

340. Questo ostacolo ha fatto molto danno ai ragionamenti del Bayle e gli ha tolto il mezzo di uscire da molte difficoltà. Ciò si vede ancora per ciò che concerne le leggi del regno della natura: egli le crede arbitrarie ed indifferenti e obietta che Dio avrebbe potuto raggiungere meglio il suo fine nel regno della grazia, se non si fosse attaccato a queste leggi, se non si fosse dispensato più spesso dal seguirle o magari se ne avesse fatto delle altre. Egli credeva così specialmente per la legge sull'unione dell'anima e del corpo. Infatti è persuaso, coi moderni cartesiani, che le idee delle qualità sensibili che Dio dà (secondo loro) all'anima in occasione dei movimenti del corpo, non hanno nulla che rappresenti quei movimenti o che loro rassomigli; di modo ch'era puramente arbitrario che Dio ci desse le idee del calore, del freddo, della luce ed altre che noi sperimentiamo, o ch'egli ce ne desse tutt'altre in questa stessa occasione. Io sono stato molto spesso stupito che delle persone tanto ingegnose abbiano potuto apprezzare opinioni così poco filosofiche e così contrarie alle massime fondamentali della ragione. Infatti non v'è cosa che faccia rilevar meglio l'imperfezione di una filosofia che la necessità in cui si trova il filosofo di confessare che accade qualcosa di cui, secondo il suo sistema, non v'è alcuna ragione; e ciò val bene la declinazione degli atomi di Epicuro. Tanto se l'attore è Dio, tanto se è la natura, l'operazione avrà sempre le sue ragioni. Nelle operazioni della natura tali ragioni dipen-

---

(1) Nella parte II della Teodicea (n. 197). Il Diroys, teologo, visse nel secolo XVII; di lui si ha l'opera: *Preuves et préjugés pour la religion chrétienne et cattolique contre les fausses religions.* Paris, 1683.

deranno o dalle verità necessarie o dalle leggi che Dio ha trovato più razionali; e nelle operazioni di Dio, esse dipenderanno dalla scelta della suprema ragione che lo fa agire.

341. Il Regis, celebre cartesiano, aveva sostenuto nella sua metafisica (parte II, lib. II, c. XXIX) che le facoltà date da Dio all'uomo sono le più eccellenti che abbia potuto dargli, seguendo l'ordine generale della natura. « A non considerare, egli dice, altro che la potenza di Dio e la natura « dell'uomo in se stesse, è facilissimo concepire che Dio « avrebbe potuto rendere l'uomo più perfetto; ma se si vuol « considerar l'uomo non in se stesso, e separatamente dal « resto delle creature, ma come un membro dell'universo e « come una parte che è sottomessa alle leggi generali dei « movimenti, si sarà obbligati a riconoscere che l'uomo è per« fetto, quanto ha potuto esserlo ». Egli aggiunge che « noi « non intendiamo che Dio abbia potuto impiegare alcun al« tro mezzo più proprio del dolore, per conservare il nostro « corpo ». Il Regis ha ragione, in generale, di dire che Dio non potrebbe far meglio di quel che ha fatto, in rapporto al tutto. E benchè vi siano verosimilmente, in certi punti dell'universo degli animali ragionevoli più perfetti dell'uomo, si può dire che Dio ha avuto ragione di creare ogni varietà di specie, le une più perfette delle altre. Forse non è affatto impossibile che vi sia in qualche parte una specie di animali rassomigliantissimi all'uomo e più perfetti di noi. Può anche darsi che il genere umano giunga col tempo a una perfezione più grande di quella che noi possiamo attualmente immaginare. Così le leggi del movimento non impediscono affatto che l'uomo possa essere più perfetto; ma il posto che Dio ha assegnato all'uomo nello spazio e nel tempo limita le perfezioni che questi ha potuto ricevere.

342. Dubito anch'io col Bayle che il dolore sia necessario per avvertire gli uomini del pericolo. Ma questo autore spinge il dubbio troppo lontano (*Risp. al Provinc.*, cap. LXXVII, t. II, p. 104). Pare ch'egli creda che un sentimento di piacere avrebbe potuto avere lo stesso effetto, e che per impedire a un fanciullo d'avvicinarsi troppo al fuoco, Dio avrebbe potuto

dargli delle idee di piacere, a misura del suo allontanamento. Questo espediente non sembra molto praticabile riguardo a tutti i mali, tranne che per miracolo: ma è più conforme a l'ordine che ciò che causerebbe un male se fosse troppo vicino, cagioni qualche presentimento del male quando l'è un po' meno. Pertanto io confesso che quel presentimento potrà essere qualcosa di meno del dolore, ed ordinariamente è così. Cosicchè pare in effetti che il dolore non sia necessario per far evitare il pericolo presente; esso suole piuttosto servir di castigo, perchè ci si è dati effettivamente al male, e d'ammonizione perchè non vi si ricada un'altra volta. Vi son anche molti mali arrecanti dolori, che non dipende da noi evitare; e siccome una soluzione di continuità nel nostro corpo è una conseguenza di molti accidenti che possono capitarci, era naturale che tale imperfezione del corpo fosse rappresentata da qualche sentimento d'imperfezione nell'anima. Pertanto io non vorrei rispondere che non vi siano animali nell'universo aventi la struttura conformata in tal guisa che quella soluzione di continuità sia in essi accompagnata da un senso d'indifferenza, come quando si taglia un membro cangrenato, o anche da un senso di piacere, come se non si facesse che grattarsi; infatti l'imperfezione che accompagna la soluzione di continuità del corpo potrebbe dar luogo al sentimento d'una perfezione più grande, che era sospeso o arrestato dalla continuità che si fa cessare; e a tal riguardo il corpo sarebbe come una prigione.

343. Niente impedisce del pari che vi siano nell'universo animali simili a quelli che Cyrano di Bergerac incontrò nel sole, il cui corpo era una specie di fluido composto d'una infinità di piccoli animali, capaci di ordinarsi secondo i desiderii del grande animale, che per tal mezzo si trasformava in un momento come gli piaceva, ed a cui noceva tanto poco la soluzione di continuità quanto un colpo di remo è capace di nuocere al mare. Ma infine questi animali non sono uomini, essi non sono sul nostro globo, nel secolo in cui siamo; e il piano di Dio non l'ha fatto esser privo quaggiù d'un animale ragionevole rivestito di carne e d'ossa, la cui struttura implica suscettibilità al dolore.

344. Ma il Bayle si oppone a questo, anche con un altro principio, a cui ho già accennato. Pare ch'egli creda che le idee formate dall'anima in rapporto alle impressioni del corpo siano arbitrarie. Così Dio poteva fare in modo che la soluzione di continuità ci arrecasse piacere. Inoltre egli vuole che le leggi del movimento siano arbitrarie. Io vorrei sapere: — egli dice, (cap. 166, t. III, p. 480) — « ha Dio stabilito con « un atto della sua libertà d'indifferenza le leggi generali « della comunicazione dei movimenti e le leggi particolari « dell'unione dell'anima umana con un corpo organizzato? « In questo caso, egli poteva stabilire tutt'altre leggi e adottare « un sistema le cui conseguenze non racchiudessero nè il male « morale, nè il male fisico. Ma se si risponde che Dio è stato « necessitato dalla sovrana saggezza a stabilir le leggi che « ha stabilite, ecco il *fatum* degli stoici nella sua pienezza. « La saggezza avrà segnato a Dio un cammino da cui gli sarà « stato tanto impossibile deviare, quanto distruggere se medesimo ». Questa obiezione è stata sufficientemente distrutta: non si tratta che di una necessità morale, ed è sempre una felice necessità l'essere obbligato ad agire secondo le regole della perfetta saggezza.

345. D'altronde mi pare che la ragione, per cui da molti si crede all'arbitrarietà delle leggi del movimento, proviene da ciò che pochi le hanno bene esaminate. Oggi si sa che Cartesio s'è molto sbagliato nello stabilire. Io ho fatto vedere in modo dimostrativo che non potrebbe aver luogo la conservazione della stessa quantità di movimento; e trovo invece che si conserva la stessa quantità di forza tanto assoluta, che direttiva e reciproca, totale e parziale. I miei principii, che portano tale argomento fino al punto dove può giungere, non sono stati ancora interamente pubblicati, ma ne ho partecipato ad amici capacissimi di giudicarne, ed essi li hanno molto apprezzati, convertendo altre persone di sapere e merito riconosciuti. Nello stesso tempo ho scoperto che le leggi del moto che si trovano effettivamente in natura e sono verificate dalle esperienze, non sono assolutamente dimostrabili, come sarebbe una proposizione geometrica: ma non

occorre che siano così. Esse non sorgono del tutto dal principio della necessità, ma dal principio della perfezione e dell'ordine; esse sono un effetto della scelta e della saggezza di Dio. Io posso dimostrare tali leggi in più modi; ma bisogna sempre supporre qualcosa che non è d'una necessità assolutamente geometrica; di guisa che quelle belle leggi sono una prova meravigliosa d'un essere intelligente e libero, contro il sistema della necessità assoluta e bruta di Stratone o di Spinoza.

346. Ho trovato che si può rendere ragione di quelle leggi, supponendo che l'effetto sia sempre eguale per forza alla sua causa, o, ciò ch'è lo stesso, che la medesima forza si conserva sempre; ma questo assioma d'una filosofia superiore non potrebbe essere dimostrato geometricamente. Si possono ancora impiegare altri principii d'egual natura: per esempio, il principio che l'azione è eguale alla reazione, il quale suppone nelle cose una ripugnanza al cambiamento, e che non potrebbe essere tratto nè dall'estensione, nè dall'impenetrabilità; e l'altro principio, che un movimento semplice ha le stesse proprietà che potrebbe avere un movimento composto, che producesse gli stessi fenomeni di traslazione. Queste supposizioni sono molto plausibili e giovano alla spiegazione delle leggi del movimento: nulla v'è di così appropriato, tanto più che esse s'accordano insieme; però non vi si trova alcuna necessità assoluta che ci costringa ad ammetterle, come s'è costretti ad ammettere le regole della logica, dell'aritmetica e della geometria.

347. Se si considera l'indifferenza della materia al movimento e al riposo, pare che un corpo più grande in riposo potrebbe essere trasportato senza alcuna resistenza da un corpo più piccolo in movimento; nel qual caso vi sarebbe un'azione senza una reazione, e un effetto più grande della sua causa. Non v'è del pari nessuna necessità di dire che il movimento di una palla che si muove liberamente sopra un piano orizzontale liscio, con un certo grado A di velocità, debba avere le proprietà del movimento che essa avrebbe se si movesse meno velocemente in un battello, anch'esso in

moto nello stesso verso col resto della velocità, in modo che la palla guardata dalla riva si spostasse con la medesima velocità *A*. Infatti, benchè per mezzo del battello risulti all'apparenza la stessa velocità e direzione, la cosa non è la stessa. Pertanto si verifica che gli effetti del concorso delle palle sul battello, preso a parte il movimento di ciascuna, insieme al movimento del battello, dànno l'apparenza di quel che avviene fuori del battello, e dànno parimenti l'apparenza degli effetti che le stesse palle concorrenti farebbero fuori del battello. Il che è bello, ma non se ne vede la necessità assoluta. Un movimento secondo i due lati del triangolo rettangolo diviene un movimento secondo l'ipotenusa; ma non ne segue che una palla mossa lungo l'ipotenusa debba far l'effetto di due palle della stessa grandezza mosse lungo i due lati: pertanto è proprio così. Non v'è nulla di così aggiustato come questo fatto, e Dio ha scelto le leggi che lo producono; ma non vi si vede alcuna necessità geometrica. Ma è proprio questa mancanza di necessità che pone in evidenza la bellezza delle leggi che Dio ha scelto, nelle quali parecchi begli assiomi sono riuniti, senza che si possa dire qual è più primario.

348. Ho mostrato ancora che vi si osserva quella bella legge della continuità, che io forse ho messo avanti per il primo, e che è una specie di pietra di paragone alla quale non reggerebbero le regole di Cartesio, del P. Fabry, del P. Pardies [1], del P. Malebranche e di altri; come ho mostrato in parte, altra volta, nelle notizie della *Repubblica delle lettere* del Bayle. In virtù di quella legge bisogna poter considerare il riposo come un movimento che svanisce dopo essere stato continuamente diminuito, e così pure l'eguaglianza come un'ineguaglianza che svanisce anch'essa, come accadrebbe per la diminuzione continua del più grande di due

---

(1) PARDIES, geometra del secolo XVII, n. nel 1636 a Pau, m. nel 1673. Si hanno di lui: *Dissertatio de motu et natura cometarum* (Bordeaux 1665); — *Discours de la connaissance des bêtes* (1672); — *Lettre d'un philosophe à un Cartesien* (Paris 1672); — *Statique ou la science des forces mouvantes* (1673). (P. J.)

corpi ineguali, nel mentre che il più piccolo conserva la sua grandezza; e occorre che, in séguito a questa considerazione, la regola generale dei corpi ineguali e dei corpi in movimento sia applicabile ai corpi eguali come a un caso particolare, o ai corpi l'uno dei quali è in riposo; il che riesce bene nelle vere leggi del movimento e non riesce in certe leggi inventate da Cartesio e da alcune altre ingegnose persone, che si rivelano, già per questo, male stabilite: di guisa che si può predire che l'esperienza non sarà loro favorevole.

349. Queste considerazioni ben mostrano che le leggi della natura che regolano i movimenti non sono nè del tutto necessarie nè interamente arbitrarie. Il mezzo da prendere è che esse sono una scelta della più perfetta saggezza. E questo grande esempio delle leggi del movimento mostra nel modo più chiaro possibile quanta differenza v'è tra i tre casi seguenti: cioè, in primo luogo, una necessità assoluta, metafisica o geometrica, che si può chiamar cieca e che dipende solo dalle cause efficienti; in secondo luogo, una necessità morale, che vien dalla libera scelta della saggezza, in rapporto alle cause finali; e finalmente in terzo luogo, qualcosa d'assolutamente arbitrario, dipendente da una indifferenza di equilibrio che viene immaginata, ma che non potrebbe esistere, dove non v'è alcuna ragion sufficiente, nè nella causa efficiente, nè nella finale. E per conseguenza si ha torto nel confondere o quel ch'è assolutamente necessario con quello ch'è determinato dalla ragione del migliore, o la libertà che si determina per mezzo della ragione con una indifferenza vaga.

350. Ciò soddisfa ugualmente bene alla difficoltà del Bayle, il quale teme che se Dio fosse sempre determinato, la natura potrebbe prescindere da lui e fare lo stesso effetto che a lui viene attribuito per mezzo della necessità dell'ordine delle cose. Ciò sarebbe vero, se per esempio, le leggi del movimento e tutto il resto avessero la loro fonte in una necessità geometrica di cause efficienti, mentre invece in ultima analisi s'è costretti a ricorrere a qualcosa che dipende dalle cause finali o dalla convenienza. Così pure rovina il fondamento

più specioso del naturalismo. Il dottor G. Gioacchino Becherus [1], medico tedesco, conosciuto per libri di chimica, aveva fatto una preghiera che egli pensava facesse al caso suo. Essa cominciava: *O sancta mater Natura, aeterne rerum ordo*; e giungeva fino a dire che la natura dovesse perdonargli i suoi difetti, perchè essa stessa n'era la causa. Ma la natura delle cose, presa senza intelligenza e senza scelta non ha niente d'abbastanza determinante. Il Becherus non considerava sufficientemente che l'autore delle cose (*natura naturans*) dev'essere buono e saggio e che noi possiamo essere cattivi senza ch'egli sia complice delle nostre malvagità. Allorchè un malvagio esiste, bisogna che Dio abbia trovato nella regione dei possibili l'idea d'un tal uomo, che entrasse nell'ordine delle cose: idea, la cui scelta era richiesta per la più grande perfezione dell'universo, dove i difetti e i peccati non sono soltanto castigati, ma trovano anche il rimedio efficace, e contribuiscono al più gran bene.

351. Il Bayle pertanto ha esteso un po' troppo la libera scelta di Dio; e parlando del peripatetico Stratone (*Risposta al Provinciale*, cap. CLXXX, p. 1239, t. III) il quale sosteneva che tutto fosse stato prodotto dalla necessità d'una natura priva d'intelligenza, egli vuole che quel filosofo, interrogato perchè un albero non ha la forza di formar delle ossa e delle vene, avrebbe dovuto domandare a sua volta: « perchè la materia ha precisamente tre dimensioni, « perchè due non le sarebbero bastate, perchè non ne ha « quattro? Se si fosse risposto che non vi possono essere nè « più nè meno di tre dimensioni, egli avrebbe domandato la « causa di tale impossibilità. » Queste parole fan ritenere che il Bayle abbia supposto che il numero delle dimensioni della materia dipendesse dalla scelta di Dio, come è dipeso da lui fare o non fare che gli alberi producessero degli animali.

---

(1) BECHERUS, medico, n. a Spira nel 1635, professore di medicina a Mayenza nel 1660, morto a Londra nel 1682. Scrisse sopra ogni sorta di argomenti: *Organum philologicum*; - *Oedipus chimicus*; - *Psychosophia*; - *Physica subterranea*, ecc. (P. J.)

In effetti, che sappiamo noi se non vi sono dei globi planetarii o delle terre situate in qualche luogo più lontano dell'universo, dove la favola delle bernacle di Scozia (uccelli che si diceva nascessero dagli alberi) si realizza effettivamente, e se non vi sono anche dei paesi, dove si potrebbe dire:

> . . . Populos umbrosa creavit
> Fraxinus, et foeta viridis puer excidit alno?

Ma non è così delle dimensioni della materia; il numero ternario è determinato non dalla ragione del migliore ma da una necessità geometrica; ciò perchè i geometri hanno potuto dimostrare che non vi sono che tre linee rette perpendicolari tra loro, che si possano tagliare in uno stesso punto. Non si poteva scegliere nulla di più proprio a mostrare la differenza che v'è tra la necessità morale che produce la scelta del saggio e la necessità bruta di Stratone e degli spinozisti, che negano a Dio l'intelletto e la volontà, se non col far considerare la differenza intercedente tra la ragione delle leggi del movimento e la ragione del numero trino delle dimensioni; consistendo la prima nella scelta del migliore, la seconda in una necessità geometrica e cieca.

352. Dopo aver parlato delle leggi dei corpi, cioè delle regole del movimento, veniamo alle leggi dell'unione dell'anima e del corpo; dove il Bayle crede di trovare ancora qualche indifferenza vaga, qualcosa d'assolutamente arbitrario. Ecco com'egli ne parla nella sua *Risposta alle questioni d'un Provinciale* (cap. LXXXIV, p. 163, t. II): « È una quistione « imbarazzante, se i corpi hanno qualche virtù naturale di « far del male o del bene all'anima dell'uomo. Se si rispon- « de di sì, s'entra in un indemoniato labirinto; infatti, poi- « chè l'anima dell'uomo è una sostanza immateriale, biso- « gnerà dire che il movimento locale di certi corpi è una « causa efficiente dei pensieri d'uno spirito, ciò ch'è con- « trario ai concetti più evidenti che ci dà la filosofia. Se si « risponde di no, si sarà costretti a confessare che l'influenza « dei nostri organi sui nostri pensieri non dipenda nè dalle « qualità interne della materia, nè dalle leggi del movimento,

« ma da una istituzione arbitraria del creatore. Biso-
« gnerà confessare ch'è dipeso assolutamente dalla libertà di
« Dio collegare tali pensieri del nostro animo a tali e a
« tal'altre modificazioni del nostro corpo, anche dopo aver
« fissato tutte le leggi sull'azione dei corpi gli uni sugli altri.
« D'onde risulta che non v'è nell'universo alcuna porzione
« di materia, la cui vicinanza ci possa nuocere, che in quanto
« Dio vuole così, e per conseguenza che la terra è capace
« quanto ogni altro luogo, d'essere il soggiorno dell'uomo
« felice..... Infine è evidente che per impedire le cattive
« scelte della libertà non v'è affatto bisogno di trasportar
« l'uomo fuori della terra: Dio potrebbe far sulla terra, in
« rapporto a tutti gli atti della volontà, quello ch'egli fa in
« rapporto alle buone opere dei predestinati, quando ne fissa
« l'evento, sia per mezzo di grazie efficaci, sia di grazie
« sufficienti, che, senza fare nessun pregiudizio alla libertà,
« sono sempre seguite dal consentimento dell'anima. Gli sa-
« rebbe ugualmente facile produrre sulla terra o in cielo
« la determinazione delle nostre anime a una buona scelta. »

353. Io consento col Bayle che Dio poteva dare tale un ordinamento ai corpi ed alle anime su questo globo terrestre, sia per mezzo di vie naturali, sia per mezzo di grazie, che questo sarebbe stato un paradiso perpetuo e un saggio dello stato celeste dei beati; ed anche nulla toglie che vi siano terre più felici della nostra; ma Dio ha avuto buone ragioni per volere che la nostra sia qual'è. Pertanto, per provare che uno stato migliore sarebbe qui stato possibile, il Bayle non aveva bisogno di ricorrere al sistema delle cause occasionali, affatto pieno di miracoli e d'ipotesi di cui gli autori stessi confessano che non vi sia alcuna ragione: per un sistema questi sono i due difetti che più l'allontanano dalla vera filosofia. E a bella prima v'è motivo di stupirsi che il Bayle non si sia ricordato del sistema dell'armonia prestabilita ch'egli aveva altra volta esaminato e che qui cadeva tanto a proposito. Ma, siccome in questo sistema tutto è connesso ed armonico, tutto procede per ragioni e niente è lasciato in bianco, cioè alla temeraria discrezione della pura

e piena influenza, pare ciò non garbasse al Bayle, che su quelle indifferenze aveva un po' di prevenzione, a questo punto, mentre in altre occasioni la combatteva così bene. Infatti egli passava facilmente dal bianco al nero, e non per cattiva intenzione o contro coscienza, ma perchè non aveva niente di determinato nel suo spirito sulla questione di cui si trattava. Egli s'aggiustava con quel che gli serviva per opporsi all'avversario che aveva in mente; non avendo altro fine che d'imbarazzare i filosofi, e mostrar la debolezza della nostra ragione; e io credo che mai Arcesilao e Carneade abbiano sostenuto il pro e il contro con maggiore eloquenza e con più ingegno. Ma infine non bisogna dubitare per dubitare, bisogna che i dubbii ci servano di sgabello per salire alla verità. È ciò che io spesso dicevo all'abate Foucher, alcuni saggi del quale mostrano ch'egli aveva disegno di fare in favore degli accademici ciò che Lipsio e Scioppius [1] avevano fatto per gli stoici, e Gassendi per Epicuro, e il Dacier ha tanto bene cominciato a fare per Platone. Non bisogna poter rimproverare ai veri filosofi ciò che il famoso Casaubon [2] rispose a quelli che gli mostrarono la sala della Sorbona, e gli dissero che vi si era disputato per alcuni secoli: Che s'è concluso? egli disse loro.

354. Il Bayle continua (p. 166): « È vero che da quando « le leggi del movimento sono state stabilite come ora noi le « vediamo nel mondo, bisogna di piena necessità che un mar- « tello che colpisce una noce la rompa, e che una pietra ca- « duta sul piede d'un uomo vi produca qualche contusione o « qualche lussazione. Ma ecco tutto quel che può seguire del- « l'azione di quella pietra sul corpo umano. Se voi volete che « oltre ciò essa ecciti un senso di dolore, dovete supporre che « sia stabilito un codice diverso da quello che regola l'azione « e la reazione dei corpi gli uni sugli altri; bisogna, io dico,

(1) Scioppius (Gaspare Schopp), n. a New-Marck, nell'alto Palatinato, nel 1576. Si hanno di lui: *Elementa philosophiae stoicae moralis* (1606); — *Fragmenta pedagogiae regiae* (1621).

(2) Casaubon, illustre erudito del secolo xvi, n. a Bordeaux nel 1559, m. a Londra nel 1614. (P. J.)

« ricorrere al sistema particolare delle leggi dell'unione tra « l'anima e certi corpi.

« Ora, siccome questo sistema non è necessariamente con- « giunto all'altro, l'indifferenza di Dio non vien meno in « rapporto all'uno, dopo la scelta ch'egli ha fatto dell'altro. « Egli ha dunque combinato quei due sistemi con piena li- « bertà, come due cose che non si susseguono naturalmente. « Egli dunque con un decreto arbitrario ha ordinato che le « ferite del corpo eccitino dolore nell'anima che è unita a « quel corpo. Sicchè non sarebbe dipeso che da lui scegliere « un altro sistema dell'unione dell'anima e del corpo. Egli « dunque avrebbe potuto sceglierne uno, secondo il quale le « ferite non eccitassero che l'idea del rimedio, e un desiderio « vivo, ma piacevole di applicarlo. Egli avrebbe potuto sta- « bilire che tutti i corpi, nell'atto di poter rompere la testa « d'un uomo o di bucargli il cuore, eccitassero un'idea viva del « pericolo, la quale facesse sì che il corpo si portasse pun- « tualmente fuori della portata del colpo. Tutto ciò sarebbe « accaduto senza miracolo, perchè vi sarebbero state delle « leggi generali apposite. Il sistema che noi conosciamo per « esperienza c'insegna che la determinazione del movimento « di certi corpi cambia in virtù dei nostri desiderii. Sarebbe « dunque stato possibile che avvenisse una combinazione tra « i nostri desiderii e il movimento di certi corpi, per cui i « succhi nutritivi si modificassero in tal modo, che la buona « disposizione dei nostri organi non fosse mai alterata ».

355. Si vede che il Bayle crede che tutto ciò che avviene per effetto di leggi generali avviene senza miracolo. Ma io ho abbastanza mostrato che se la legge non è ragionevolmente fondata e non giova a spiegar l'avvenimento con la natura delle cose, non può essere eseguita che per miracolo. Così per esempio, se Dio avesse ordinato che i corpi dovessero muoversi in linea circolare, vi sarebbe stato bisogno di miracoli perpetui o del ministerio degli angeli per eseguire quell'ordine; infatti esso è contrario alla natura del moto, dove il corpo abbandona naturalmente la linea circolare, per continuar lungo la retta tangente, se niente glielo impedisce. Non basta

dunque che Dio ordini semplicemente che una ferita ecciti un senso di piacere; bisogna trovar dei mezzi naturali all'uopo. Il vero mezzo per cui Dio fa sì che l'anima abbia delle idee di ciò che accade nel corpo, proviene dalla natura dell'anima, che è rappresentativa dei corpi, ed è dal principio fatta in modo, che le rappresentazioni che nasceranno in essa le une dalle altre per un ordine naturale di pensieri, corrispondano al mutamento dei corpi.

356. La rappresentazione è in naturale rapporto con ciò che dev'essere rappresentato. Se Dio facesse rappresentare la figura rotonda d'un corpo con l'idea d'un quadrato, sarebbe una rappresentazione poco conveniente; infatti vi sarebbero degli angoli o prominenze nelle rappresentazioni, mentre che tutto è uguale e continuo nell'originale. La rappresentazione sopprime spesso qualche cosa negli oggetti, quando è imperfetta; ma essa non potrebbe aggiungervi nulla: ciò la renderebbe non più perfetta, ma falsa. Inoltre la soppressione non è mai intera nelle nostre percezioni, e v'è nella rappresentazione, in quanto è confusa, più di quel che noi ci vediamo. Così v'è luogo a giudicare che le idee del calore, del freddo, dei colori ecc., non facciano che rappresentare anch'esse i piccoli movimenti eccitati negli organi, quando si avvertono quelle qualità, benchè il numero e la piccolezza di quei movimenti ne impedisca la rappresentazione distinta. Avviene così a un dipresso che noi non discerniamo l'azzurro e il giallo che entrano nella rappresentazione, del pari che nella composizione del verde, quando il microscopio fa vedere che ciò che par verde è composto di parti gialle e azzurre.

357. È vero che la stessa cosa può essere differentemente rappresentata; ma vi dev'essere sempre un rapporto esatto tra la rappresentazione e la cosa, e per conseguenza tra le diverse rappresentazioni d'una stessa cosa. Le proiezioni di prospettiva, che corrispondono nel cerchio [1] alle sezioni coniche, mostrano che uno stesso cerchio può essere rappresentato da un'ellissi, da una parabola e da una iperbole, o anche

---

(1) Cioè nel cono circolare.

da un altro cerchio e da una linea retta. Nulla pare tanto differente o tanto dissimile quanto queste figure; eppure v'è un certo rapporto esatto di ciascun punto con ciascun altro. Così pure bisogna riconoscere che tutte le anime si rappresentano l'universo dal proprio punto di vista e con un certo rapporto che è proprio a ciascuna; ma una perfetta armonia sussiste sempre tra loro. E Dio, volendo far rappresentare nell'anima con un sentimento di piacere la soluzione di continuità del corpo, non avrebbe mancato di far sì che quella stessa discontinuità fosse servita a qualche perfezione del corpo, col dargli qualche nuova spigliatezza, come quella che si ha quando si è liberati da un peso o distaccati da qualche luogo. Ma siffatti animali organizzati, benchè possibili, non si trovano sul nostro globo, che manca senza dubbio d'una infinità d'invenzioni che Dio può aver fatto altrove; e pertanto è sufficiente che, avuto riguardo al posto che la nostra terra ha nell'universo, non si possa far per essa niente di meglio di quel che vi fa Dio. Egli adopera il meglio possibile le leggi della natura da lui stabilite e (come il Regis ha riconosciuto anch'egli allo stesso proposito) « le leggi che Dio ha stabilito nella natura sono le più eccellenti ch'è possibile concepire ».

358. S'aggiunga la nota del *Giornale degli eruditi* del 16 marzo 1705 che il Bayle ha inserita nel cap. CLXII della *Risposta a un Provinciale* (t. III, p. 1030). Si tratta dell'estratto di un ingegnosissimo libro moderno sull'Origine del male, di cui abbiamo parlato sopra. Si dice: « che la soluzione generale in riguardo al male fisico, che questo libro dà, è che « bisogna considerare l'universo come un'opera composta di « diverse parti costituenti un tutto, sì che secondo le leggi « stabilite nella natura, alcune parti non potrebbero essere « migliori senza che altre non fossero peggiori e che ne risultasse un intero sistema meno perfetto. Questo principio, si « dice, è buono; ma se non vi si aggiunge nulla, non pare sufficiente. Perchè mai Dio ha stabilito delle leggi d'onde nascono « tanti inconvenienti? diranno certi filosofi un po' meticolosi. « Non avrebbe potuto stabilirne altre che non fossero soggette « a nessun difetto? E, per essere più radicali, d'onde viene

« ch'egli s'è prescritto delle leggi? Che non agisce senza leggi
« generali, secondo tutta la sua onnipotenza e tutta la sua
« bontà? L'autore non ha spinto la difficoltà fino a quel punto:
« non che sceverando le sue idee non vi si trovi forse di che
« risolverla; ma non v'è in lui niente di sviluppato a quel
« proposito. »

359. Io credo che l'ingegnoso autore dell'estratto, quando ha creduto che si potesse risolvere la difficoltà, ha avuto in mente qualcosa che in ciò s'avvicina ai miei principii; e se egli avesse voluto spiegarsi su questo punto, avrebbe molto probabilmente risposto come il Regis, che le leggi che Dio ha stabilito sono le più eccellenti che si potessero stabilire; ed avrebbe al tempo stesso riconosciuto che Dio non poteva non stabilir leggi e seguir norme, perchè leggi e norme son quelle che fanno l'ordine e la beltà; che agir senza norme sarebbe agir senza ragione, e che se l'esercizio della sua onnipotenza è stato conforme alle leggi della saggezza, ciò è perchè Dio ha fatto agire tutta la sua bontà, per ottenere il maggior bene ch'era possibile raggiungere; infine che l'esistenza di certi inconvenienti particolari che ci colpiscono è un segno certo che il miglior piano non permetteva che li si evitasse; e che essi servono al compimento del bene totale; ragionamento che lo stesso Bayle ammette in più d'un punto.

360. Ora che abbiamo sufficientemente mostrato che ogni cosa procede da ragioni determinate, non vi potrebbe più essere alcuna difficoltà su quel fondamento della prescienza di Dio; infatti, benchè quelle determinazioni non necessitino, non sono perciò meno certe nè fanno meno prevedere ciò che accadrà. È vero che Dio vede d'un colpo tutto l'ordine successivo dell'universo, quando lo sceglie, e che perciò non ha bisogno del legame degli effetti con le cause per prevedere quegli effetti. Ma nell'atto che la saggezza gli fa scegliere una serie perfettamente ben connessa, egli non può non vedere una parte della serie nell'altra. È una delle regole del mio sistema dell'armonia generale, che il presente è gravido dell'avvenire, e che colui il quale tutto vede,

vede in ciò che è ciò che sarà. Più ancora, e l'ho stabilito con dimostrazione, Dio vede in ciascuna parte dell'universo l'universo tutt'intero, a causa della perfetta connessione delle cose. Egli è infinitamente più penetrante di Pitagora, che argomentò la corporatura di Ercole dalla misura dell'orma del suo piede. Non bisogna dunque più dubitare che gli effetti procedano dalle loro cause in modo determinato, non ostante la contingenza, ed anche la libertà, le quali non cessano di coesistere con la certezza o determinazione.

361. Durando di San Porziano, tra gli altri, l'ha notato benissimo, quando ha detto che i futuri contingenti si veggono in modo determinato nelle loro cause, e che Dio il quale sa tutto, vedendo tutto ciò che potrà invogliare o repellere la volontà, vedrà là dentro il partito che essa prenderà. Potrei allegare molti altri autori che hanno detto la stessa cosa; la ragione non permette che si possa giudicare altrimenti. Lo Jaquelot suggerisce anch'egli (conform. p. 310 e segg.) come nota il Bayle (*Risp. al Provinc.*, cap. CXLII, t. III, p. 796) che le disposizioni del cuore umano e quelle delle circostanze fanno conoscere a Dio infallibilmente la scelta che l'uomo farà. Il Bayle aggiunge che alcuni molinisti dicono essi pure così, e rimanda a quelli che sono riportati nel *Suavis concordia* di Pietro di San Giuseppe, monaco della regola di San Bernardo, p. 579, 580.

362. Quelli che hanno confuso tale determinazione con la necessità, hanno escogitato dei mostri per combatterla. Per evitare una cosa ragionevole che essi avevano camuffato con una figura orrenda, sono caduti in una grande assurdità. Per paura d'essere obbligati ad ammettere una necessità immaginaria, o almeno diversa da quella di cui si tratta, hanno ammesso qualcosa che accade senza che ve ne sia alcuna causa nè alcuna ragione; ciò ch'è equivalente alla declinazione ridicola degli atomi, che Epicuro faceva intervenire senza alcun motivo. Cicerone, nel suo libro sulla *Divinazione* ha veduto benissimo che, se la causa potesse produrre un effetto pel quale essa fosse del tutto indifferente, vi sarebbe un vero caso, una fortuna reale, un caso fortuito effettivo; che cioè

sarebbe tale non solo rispetto a noi e alla nostra ignoranza, di cui si può dire:

Sed te
Nos facimus, fortunam, Deam, coeloque locamus,

ma anche in rapporto a Dio e alla natura delle cose; e per conseguenza sarebbe impossibile preveder gli avvenimenti, giudicando dell'avvenire dal passato. Egli dice ancora benissimo allo stesso punto: « *Qui potest provideri, quicquam « futurum esse, quod neque causam habet ullam, neque no- « tam, cur futurum sit?* » E un po' dopo: « *Nihil est tam con- « trarium rationi et constantiae, quam fortuna; ut mihi ne « in Deum quidem cadere videatur, ut sciat quid casu et for- « tuito futurum sit. Si enim scit, certe illud eveniet: sin certe « eveniet, nulla fortuna est.* »: Se il futuro è certo, non v'è una fortuna. Ma aggiunge malissimo: « *Est autem fortuna; rerum igitur fortuitarum nulla praesensio est* ». V'è una fortuna, dunque gli avvenimenti futuri non potrebbero esser previsti. Egli doveva invece concludere che, essendo gli avvenimenti predeterminati e previsti, non v'è affatto una fortuna. Ma egli parlava allora contro gli stoici, sotto la veste d'un accademico.

363. Gli stoici traevano già dai decreti di Dio la previsione degli accadimenti. Infatti, come Cicerone dice nello stesso libro: « *Sequitur porro nihil Deos ignorare quod omnia ab iis sint constituta* ». E, secondo il mio sistema, Dio, avendo veduto il mondo possibile ch'egli ha risoluto creare, vi ha tutto preveduto: di guisa che si può dire che la scienza divina della visione non differisce dalla scienza della semplice intelligenza che in ciò, che essa aggiunge alla prima la conoscenza del decreto effettivo di scegliere quell'ordine delle cose che la semplice intelligenza faceva già conoscere, ma soltanto come possibile: e questo decreto, ora, produce l'universo attuale.

364. Non si potrebbero dunque scusare i Sociniani di negare a Dio la scienza certa delle cose future, e sopra tutto delle risoluzioni future d'una creatura libera. Infatti

quand'anche essi avessero creduto all'esistenza d'una libertà di piena indifferenza, tale che la volontà potesse scegliere senza motivo e che quindi l'effetto non potesse essere veduto nella sua causa (ciò ch'è una grande assurdità) essi avrebbero dovuto sempre considerare che Dio avrebbe potuto sempre prevedere quell'accadimento nell'idea del mondo possibile che egli ha risoluto creare. Ma l'idea che essi hanno di Dio è indegna dell'autore delle cose e risponde poco all'ingegnosità e all'acume, che gli scrittori di quel partito dimostrano in alcune discussioni particolari. L'autore del quadro del socinianismo non ha del tutto torto nel dire che il dio dei sociniani sarebbe ignorante, impotente, come il dio d'Epicuro, sconcertato sempre dagli avvenimenti, vivente alla giornata, se egli non sapesse che per congettura ciò che gli uomini vorranno.

365. Tutta la difficoltà qui non è dunque venuta che da una falsa idea della contingenza e della libertà, dalla credenza che s'avesse bisogno d'una indifferenza piena o d'equilibrio: cosa immaginaria, di cui non v'è idea nè esempio, e non ve ne potrebb'essere. Verosimilmente Cartesio n'era stato imbevuto nella sua giovinezza nel collegio di la Flèche: è ciò che gli ha fatto dire (1ª parte dei suoi *Principii*, art. 41): « Il nostro pensiero è finito, e la scienza e l'onnipotenza « di Dio, per cui egli ha non soltanto conosciuto dall'eter- « nità tutto ciò ch'esiste o che può esistere, ma l'ha an- « cora voluto, sono infinite; ragion per cui noi abbiamo « sì intelligenza sufficiente per conoscere in modo chiaro « e distinto che quella potenza e quella scienza sono in « Dio, ma non ne abbiamo a sufficienza per comprendere « la loro estensione, in modo da poter sapere come mai « esse lasciano le azioni degli uomini interamente libere « e indeterminate ». I n t e r a m e n t e l i b e r e, va bene; ma si guasta tutto, aggiungendo: i n t e r a m e n t e i n d e t e r m i n a t e. Non si ha bisogno di scienza infinita, per vedere che la prescienza e la provvidenza di Dio lasciano la libertà alle nostre azioni, perchè Dio le ha prevedute nelle sue idee, così com'esse sono, cioè libere. E benchè Lorenzo Valla nel

suo *Dialogo* contro Boezio [1] — dove intraprende molto bene la conciliazione della libertà con la prescienza — non osi sperare di conciliarla con la provvidenza, nondimeno la difficoltà non è maggiore, perchè il decreto di far esistere quell'azione non ne muta la natura più che la semplice conoscenza che se ne ha. Ma non v'è scienza, per infinita che sia, la quale possa conciliare la scienza e la provvidenza di Dio con certe azioni aventi causa indeterminata, cioè a dire con un essere chimerico e impossibile. Quelle della volontà si trovano determinate in due modi: dalla prescienza o provvidenza di Dio, come pure dalle disposizioni della causa particolare prossima, che consistono nelle inclinazioni dell'anima. Cartesio era su questo punto per i tomisti, ma egli scriveva coi soliti riguardi per non guastarsi con altri teologi.

366. Il Bayle riferisce (*Risp. al Prov.*, cap. CDXII, p. 804, t. III) che il P. Gibieuf [2] dell'Oratorio pubblicò un trattato latino *Sulla Libertà di Dio e della creatura*, l'anno 1639; che alcuni protestarono contro di lui, e gli fu mostrata una raccolta di settanta contradizioni tratte dal primo libro della sua opera; e che vent'anni dopo il P. Aunat [3] confessore del Re di Francia gli rimproverò nel suo libro *De incoacta libertate* (ed. Rom. 1654, in 4°) il silenzio ch'egli ancora conservava. Chi non crederebbe, aggiunge il Bayle, dopo il chiasso delle congregazioni *De Auxiliis* che i tomisti debbano insegnar delle cose sulla natura del libero arbitrio, interamente opposte alla dottrina dei gesuiti? E nondimeno, quando si considerano i passi che il P. Aunat ha estratto dalle opere dei tomisti (in un libro intitolato *Jansenus a Thomistis, gratiae per se ipsam efficacis defensoribus, condemnatus*, stampato a

---

(1) Qui l'A. soggiunge: « di cui riporteremo or ora il compendio »; ma, poichè noi tralasceremo quella parte, abbiamo perciò soppresso nel testo anche l'inciso.

(2) GIBIEUF, dottore della Sorbona, prete dell'Oratorio, n. a Bourges, m. nel 1650. Era amico di Cartesio e del P. Mersenne. Si ha di lui *De libertate Dei et creaturae*. (P. J.)

(3) AUNAT, celebre gesuita, n. a Rhodez nel 1607, confessore di Luigi XIV nel 1654, m. nel 1670. Le sue opere latine e francesi sono state pubblicate nel 1666 (Parigi, 3 voll. in 4°). (P. J.)

Parigi, l'anno 1654, in 4°) non si riesce a vedere in fondo che dispute verbali tra le due sette. La grazia efficace per se stessa, degli uni, lascia al libero arbitrio tanta forza di resistere, quanto le grazie congrue degli altri. Il Bayle crede che se ne possa dire altrettanto dello stesso Giansenio. Questo era, egli dice, un uomo d'ingegno, dalla mente sistematica, e laboriosissimo. Ha lavorato ventidue anni al suo *Augustinus*. L'una delle sue vedute è stata di confutare i gesuiti sul domma del libero arbitrio, e pertanto non s'è potuto ancora decidere se egli respinge o se adotta la libertà d'indifferenza. Si traggono dall'opera di lui infiniti luoghi pro e contro quella dottrina, come lo stesso P. Aunat ha mostrato nell'opera già citata, *De incoacta libertate*. Tanto è facile diffondere le tenebre su quell'argomento, come dice il Bayle nel finire il suo ragionamento. Quanto al P. Gibieuf, bisogna confessare che egli muta spesso il significato dei termini e perciò non esaurisce del tutto la questione, benchè dica spesso cose buone.

367. In effetti, la confusione per lo più non proviene che dall'equivoco dei termini e dalla poca cura che si pone nel farsene dei concetti distinti. Ciò fa nascere quelle eterne, e per lo più malintese contestazioni sulla necessità e sulla contingenza, sul possibile e sull'impossibile. Ma, purchè s'intenda che la necessità e la possibilità, prese in senso metafisico e rigoroso, dipendono unicamente dalla quistione: se l'oggetto in se stesso o il suo opposto implicano o no contradizione; e purchè si consideri che la contingenza si accorda benissimo con le inclinazioni o ragioni che contribuiscano a far sì che la volontà si determini; inoltre purchè si sappia ben distinguere tra la necessità e la determinazione o certezza, tra la necessità metafisica che non lascia campo a nessuna scelta, non presentando che un solo oggetto possibile, e la necessità morale che obbliga il più saggio a scegliere il meglio; infine, purchè si tolga di mezzo la chimera della piena indifferenza, che non potrebbe trovarsi altro che nei libri dei filosofi e sulla carta (perchè essi non potrebbero neppure formarne il concetto nella loro testa, nè mostrarne la realtà con nessun esempio tolto dalla realtà), si uscirà facilmente da un labirinto,

di cui lo spirito umano è stato lo sventurato dedalo, e che ha cagionato infinità di disordini, tanto presso gli antichi che presso i moderni, fino a portar gli uomini al ridicolo errore del sofisma pigro, che non differisce affatto dal destino alla turca. Io non mi stupisco se in fondo i tomisti e i gesuiti, e magari i molinisti e i giansenisti si accordino tra loro su tale argomento più che non si creda. Un tomista ed anche un giansenista saggio si contenteranno della determinazione certa, senza andar fino alla necessità; e se qualcuno vi giunge, l'errore forse non sarà che nelle parole. Un molinista saggio si contenterà d'una indifferenza opposta alla necessità, ma che non escluderà affatto le inclinazioni prevalenti.

368. Queste difficoltà pertanto hanno molto colpito il Bayle, più propenso a farle valere che a risolverle, benchè forse egli avrebbe potuto non meno di altri riuscirvi, se avesse voluto volgere da quel verso il suo spirito. Ecco quel ch'egli ne dice nel suo *Dizionario*, art. *Giansenio*, lett. G, p. 1626: « Qualcuno ha detto che le materie della grazia sono un « Oceano che non ha riva nè fondo. Forse avrebbe detto meglio, se le avesse comparato al faro di Messina, dove si è « sempre in pericolo di dare in uno scoglio quando si cerca « d'evitarne un altro:

> Dextrum Scylla latus, laevum implacata Carybdis
> Obsidet.

« In fin dei conti tutto si riduce a questo: Adamo ha pec« cato liberamente? Se voi rispondete di sì; dunque, vi si dirà, « la sua caduta non è stata prevista. Se rispondete di no; « dunque vi si dirà, egli non è colpevole. Voi scriverete cento « volumi sull'una o sull'altra di queste conseguenze, e nondi« meno riconoscerete o che la previsione infallibile d'un evento « contingente è un mistero impossibile a intendersi; o che il « modo con cui una creatura che agisce senza libertà è tut« tavia colpevole, è interamente incomprensibile ».

369. O m'inganno di molto, o quelle due pretese incomprensibilità cessano interamente con le nostre soluzioni. Volesse Iddio che il modo con cui guarir la febbre o evitar gli scogli di due malattie croniche che possono nascere, l'una

col non guarir la febbre, l'altro col guarirla male, fosse stato facile quanto il rispondere alla questione di cui si tratta. Quando si pretende che un accadimento libero non potrebbe essere previsto, si confonde la libertà con l'indeterminazione o con l'indifferenza piena e d'equilibrio; e quando si crede che la mancanza di libertà tolga all'uomo la colpevolezza, s'intende parlare d'una libertà esente non dalla determinazione o certezza, ma dalla necessità e costrizione. Il che mostra che il dilemma non è ben posto e che v'è un largo passaggio tra i due scogli. Si dirà dunque che Adamo ha peccato liberamente e che Dio l'ha veduto peccante nello stato di Adamo possibile, che è divenuto attuale, conforme al decreto della permissione divina. È vero che Adamo s'è determinato a peccare in séguito a certe inclinazioni prevalenti; ma tale determinazione non distrugge la contingenza, nè la libertà; e la determinazione certa che l'uomo ha per il peccato non gli toglie di poter non peccare (assolutamente parlando), e, poichè egli pecca, d'essere colpevole e di meritar la punizione; tanto più che quella punizione può servire a lui o ad altri per contribuire a determinarli a non peccare; per non dire della giustizia vendicativa, che va al di là del risarcimento e dell'emendazione, e nella quale non v'è del pari nulla che sia urtato dalla determinazione certa delle risoluzioni contingenti della volontà. Si può dire al contrario che le pene e le ricompense sarebbero in parte inutili e verrebbero meno all'uno dei loro fini, che è l'emendamento, se esse non potessero contribuire a determinar la volontà a far meglio un'altra volta.

370. Il Bayle prosegue: « Sull'argomento della libertà non « vi sono che due partiti da prendere: l'uno sta nel dire che « tutte le cause distinte dall'anima, e concorrenti con essa, « le lasciano la forza d'agire o di non agire; l'altra sta « nel dire che esse la determinano ad agire in tal modo da « toglierle ogni resistenza. Il primo partito è quello dei mo- « linisti, l'altro è quello dei tomisti, dei giansenisti e dei « protestanti della confessione di Ginevra [1]. Nonpertanto i

(1) Cioè dei calvinisti.

« tomisti hanno gridato ai quattro venti che essi non erano « giansenisti, e questi hanno sostenuto con lo stesso calore che « sull'argomento della libertà essi non erano calvinisti. D'altra « parte i molinisti hanno preteso che Sant'Agostino non abbia « insegnato il giansenismo. Così, gli uni non volendo con-« fessare che erano d'accordo con gente in fama di eretica, « e gli altri non volendo confessare d'essere contrarii a un « santo dottore le cui idee sono sempre passate per ortodosse, « hanno usato cento gherminelle, ecc. »

371. I due partiti che il Bayle qui distingue, non escludono affatto un terzo partito, il quale dica che la determinazione dell'anima non proviene unicamente dal concorso di tutte le cause distinte dell'anima, bensì ancora dallo stato dell'anima stessa e dalle sue inclinazioni che si uniscono alle impressioni dei sensi, e le accrescono o le attenuano. Ora tutte le cause interne ed esterne prese insieme fanno sì che l'anima si determini con certezza, ma che non si determini necessariamente, perchè non sarebbe contradittorio che si determinasse altrimenti: potendo la volontà essere inclinata, e non potendo essere necessitata. Io non entro nella discussione sulla differenza che v'è tra i giansenisti e i riformisti su quest'argomento. Essi non sono forse molto d'accordo con se stessi, quanto alle cose, o quanto alle espressioni, sopra un argomento dove ci si perde spesso in sottigliezze e in perplessità. Il P. Teofilo Raynaud [1], nel suo libro intitolato: *Calvinismus religio bestiarum*, ha voluto pungere i domenicani, senza nominarli. D'altra parte quelli che si dicevano seguaci di Sant'Agostino rimproverarono ai molinisti il pelagianismo, o almeno il semipelagianismo; e forse talvolta si esageravano le cose d'ambo i lati, sia col difendere una indifferenza vaga, e col dar troppo all'uomo, sia con l'insegnare *determinationem ad unum secundum qualitatem actus licet, non quoad eius substantiam*, cioè una determinazione al male nei non redenti, come se essi

---

(1) Il P. Raynaud, gesuita, n. a Sorpello (contea di Nizza) nel 1583, m. a Lione nel 1663 dopo una vita molto agitata. Le sue opere complete furono pubblicate in 20 vol. in fol. (Lione, 1605-1669). (P. J.)

non facessero che peccare. In fondo, io credo che non bisogna rimproverare se non ai seguaci di Hobbes e di Spinoza, che distruggano la libertà e la contingenza; infatti essi credono che ciò che accade è l'unico possibile, e deve accadere per una necessità bruta e geometrica. Hobbes materializzava ogni cosa e la sottoponeva alle sole leggi matematiche; Spinoza anch'egli toglieva a Dio l'intelligenza e la scelta, lasciandogli una potenza cieca da cui tutto emana necessariamente. I teologi dei due partiti protestanti si dànno egualmente da fare per respingere una necessità intollerabile, e benchè quelli che aderiscono al Sinodo di Dordrecht insegnino che talvolta basti che la libertà sia esente dalla costrizione, pare che la necessità che essi le lasciano sia soltanto ipotetica, quella cioè che più propriamente si chiama certezza e infallibilità; sicchè si riscontra che molto spesso le difficoltà non consistono che nei termini. Lo stesso dico dei giansenisti, benchè io non intenda, quanto a loro, scusarli in tutto [1].

377. Noi abbiamo mostrato, pare a sufficienza, che nè la prescienza, nè la provvidenza di Dio potrebbero far torto alla sua giustizia e bontà, o alla nostra libertà. Resta soltanto la difficoltà che proviene dal concorso di Dio con le azioni della creatura, che pare interessi più da vicino tanto la sua bontà in rapporto alle nostre cattive azioni, che la nostra libertà in rapporto alle buone non meno che alle altre. Il Bayle l'ha posta in evidenza, col suo solito acume. Noi cercheremo di schiarire le difficoltà che egli propone, dopo di che saremo in grado di finir quest'opera. Ho già stabilito che il concorso di Dio consiste nel darci continuamente quel che v'è di reale in noi e nelle nostre azioni, in quanto esso implica la perfezione; ma che se v'è in noi alcunchè di limitato e d'imperfetto, è una conseguenza dei limiti precedenti, che esistono originalmente nella creatura. E siccome ogni azione della creatura è un mutamento delle sue modificazioni, è chiaro che l'azione promana dalla creatura in proporzione dei limiti o negazioni ch'essa racchiude, e che si trovano variati da quel mutamento.

(1) Omettiamo i numeri 372-377.

378. Ho già fatto notare più d'una volta in questa opera che il male è una conseguenza della privazione, e credo d'averlo spiegato in modo abbastanza intelligibile. Sant'Agostino ha già fatto valere questo pensiero, e San Basilio ha detto alcunchè di simile nel suo *Hexaëmeron, Homil.* 2, « che il vizio non è « una sostanza vivente ed animata, ma un'affezione dell'anima « contraria alla virtù, che proviene da ciò, che si abbandona « il bene; di modo che non si ha bisogno di cercare un male « primitivo ». Il Bayle, riportando questo passo nel suo *Dizionario* (art. *Pauliciens*, lett. D, p. 2325), approva la nota del Pfanner [1] (ch'egli chiama teologo tedesco, ma che è giureconsulto di professione, consigliere dei duchi di Sassonia) il quale biasima San Basilio di non voler confessare che Dio è l'autore del male fisico. Egli è tale senza dubbio, quando si suppone il male morale già esistente; ma assolutamente parlando, si potrebbe sostener che Dio ha permesso il male fisico di conseguenza, permettendo il male morale che n'è la fonte. Pare che gli stoici abbiano anch'essi conosciuto quanto piccola è l'entità del male. Queste parole di Epitteto lo notano: *Sicut aberandi causa meta non ponitur, sic nec natura mali in mundo existit.*

379. Non c'era dunque affatto bisogno di ricorrere a un principio del male, come nota benissimo San Basilio. Nè v'è maggior bisogno di cercare l'origine del male nella materia. Quelli che hanno creduto a un caos, precedente l'opera di Dio, vi hanno cercato la fonte dello sregolamento. Era un'opinione che Platone avea introdotta nel suo *Timeo*. Aristotile ne l'ha biasimato (nel suo libro *sul Cielo*, cap. II), perchè, secondo quella dottrina, il disordine sarebbe originario e naturale, e l'ordine sarebbe introdotto contro natura. Ciò che Anassagora ha evitato, rendendo inerte la materia fino a che Dio l'ha messa in moto, ed Aristotile ne l'ha lodato allo stesso punto. Secondo Plutarco (*de Iside et Osiride*, e *Tr. de animae*

---

(1) PFANNER, giureconsulto e teologo protestante, n. a Augsbourg nel 1641, m. nel 1726. Scrisse tra le altre opere: *Historia pacis Westphaliae*; — *Systema theologiae purioris*, ecc. (P. J.)

procreatione ex Timaeo), Platone ammetteva nella materia una certa anima o forza malefica, ribelle a Dio: era un vizio reale, un ostacolo ai progetti di Dio. E gli stoici anch'essi hanno creduto che la materia fosse la fonte delle imperfezioni, come ha mostrato Giusto Lipsio nel primo libro della *Fisiologia degli stoici*.

380. Aristotile ha avuto ragione di respingere il caso; ma non è sempre facile sceverare a dovere l'opinione di Platone, e ancor meno quella di alcuni altri antichi le cui opere son perdute. Keplero, matematico moderno tra i più eccellenti, ha attribuito alla materia una specie d'imperfezione, anche quando non v'è movimento sregolato: è ciò ch'egli chiama la sua inerzia naturale, che la fa resistere al moto, per cui una più gran massa riceve da una stessa forza minor velocità. Questa osservazione ha una certa consistenza, ed io me ne sono servito utilmente sopra, per avere un paragone che mostrasse in che modo l'imperfezione originaria delle creature limita l'azione del creatore tendente al bene. Ma la materia, siccome è essa stessa un prodotto di Dio, non fornisce che un paragone e un esempio, e non potrebbe essere la fonte stessa del male e dell'imperfezione. Noi abbiamo già mostrato che quella fonte si trova nelle forme o idee dei possibili; infatti essa dev'essere eterna e la materia non è tale. Ora Dio, avendo creato ogni realtà positiva che non è eterna, avrebbe creato la fonte del male, se questa non consistesse nella possibilità delle cose e delle forme, sola cosa che Dio non ha fatto, perchè egli non è autore del proprio intelletto.

381. Pertanto, benchè la fonte del male consista nelle forme possibili, anteriori agli atti della volontà di Dio, non cessa d'esser vero che Dio concorre al male nell'atto dell'esecuzione che introduce quelle forme nella materia; il che è causa della difficoltà di cui qui si tratta. Durando di San Porziano, il cardinale Aureolo, Nicola Taurellus, il P. Luigi di Dole, il Bernier ed alcuni altri, parlando di quel concorso, non l'hanno ammesso che come generale, per paura di far torto alla libertà dell'uomo e alla santità di Dio. Pare che, secondo loro, Dio, avendo dato alle creature la forza di agire,

si contenti di conservarla. D'altra parte il Bayle, sulla traccia di alcuni autori moderni, spinge troppo oltre il concorso di Dio; par ch'egli tema che la creatura non sia abbastanza dipendente da Dio. Egli giunge a negar l'azione alle creature, e non ammette neppure una distinzione reale tra l'accidente e la sostanza.

382. Egli fa sopratutto gran fondamento sulla dottrina accolta nelle scuole, che la conservazione è una creazione continuata. In conseguenza di tale dottrina, pare che la creatura non esista mai, e che sia sempre nascente e sempre morente, come il tempo, il movimento ed altri esseri successivi. Platone ha creduto questo delle cose materiali e sensibili, col dire che esse sono in un flusso perpetuo: *sempre fluunt, nunquam sunt*. Ma egli ha pensato tutt'altrimenti delle sostanze immateriali, che considerava come le sole reali: nel che non aveva torto del tutto. Ma la creazione continuata concerne tutte le creature senza distinzione. Parecchi buoni filosofi sono stati contrarii a questo domma, e il Bayle riferisce che Davide del Rodone, filosofo celebre tra i Francesi aderenti alla confessione di Ginevra, l'ha respinta espressamente. Gli Arminiani anch'essi l'approvano; essi non propendono troppo per queste sottigliezze metafisiche. Non dirò niente dei sociniani che le apprezzano anche meno.

383. Per esaminar bene se la conservazione è una creazione continuata, bisognerebbe considerar le ragioni sulle quali quel domma è fondato. I cartesiani, ad esempio del loro maestro, si servono, per provarlo, d'un esempio che non è abbastanza concludente. Essi dicono « che, non avendo i « momenti del tempo alcun legame necessario tra loro, non « segue da ciò che io esisto in questo momento, che sussi- « sterò nel momento seguente, che la stessa causa che in questo « momento mi dà l'esistenza, me la darà ancora per l'istante « successivo » [1]. Si può rispondere che in effetti non consegue da ciò che io esisto, che esisterò; questo segue nondimeno naturalmente, cioè a dire da sè, *per se*, se nulla lo

(1) Omettiamo una nota bibliografica del L.

impedisce. È la differenza che si può fare tra l'essenziale e il naturale: così, naturalmente lo stesso movimento persiste se qualche nuova causa non l'impedisca o lo modifichi, perchè la ragione che lo fa cessare in questo istante, se non è nuova, l'avrebbe già fatto cessare prima.

384. Erhard Weigel, matematico e filosofo celebre di Jena, conosciuto per la sua *Analysis Euclidea*, per la sua filosofia matematica, per alcune invenzioni meccaniche abbastanza graziose, ed infine per la pena che s'è dato di portare i principi protestanti dell'impero all'ultima riforma del calendario, di cui non ha tuttavia veduto il successo; il Weigel, dico, comunicava ai suoi amici una certa dimostrazione dell'esistenza di Dio, che in fondo si riduceva a quella creazione continuata. E, siccome egli aveva abitudine di fare dei paralleli tra contare e ragionare — prova la sua morale aritmetica ragionata (*rechenschaftliche Sittenlehre*) — diceva che fondamento della dimostrazione era l'abbiccì della tavola pitagorica, uno per uno è uno. Queste unità ripetute erano i momenti dell'esistenza delle cose, ciascuna delle quali dipende da Dio, che risuscita, per così dire, tutte le cose fuori di lui, ad ogni istante. E, siccome esse cadono ogni momento, occorre loro sempre qualcuno che le risusciti, e questi non potrebbe essere altro che Dio. Ma si avrebbe bisogno d'una prova più esatta, per chiamar ciò una dimostrazione. Bisognerebbe provare che la creatura esca sempre dal niente e vi ricada d'un sùbito; e particolarmente, bisognerebbe mostrare che il privilegio di durare più d'un momento per propria natura è pertinenza del solo essere necessario. Le difficoltà sulla composizione del *continuum* entrano anch'esse in questo argomento. Infatti il domma di cui si parla par che scinda il tempo in momenti, laddove altri considerano i momenti e i punti come semplici modalità del continuo, cioè come estremi delle parti che vi si possono assegnare, e non come parti costitutive. Non è qui il luogo d'entrare in questo labirinto.

385. Ciò che si può dire di certo sul presente argomento è che la creatura dipende continuamente dall'operazione

divina, e che non ne dipende meno dopo aver principiato, che nell'atto del cominciamento. Tale dipendenza implica che la creatura non continuerebbe a esistere, se Dio non continuasse ad agire, e infine che quell'azione di Dio è libera. Infatti se fosse un'emanazione necessaria, come quella delle proprietà del cerchio, che derivano dalla sua essenza, bisognerebbe dire che Dio ha prodotto dal principio la creatura necessariamente; ovvero bisognerebbe mostrar come, creandola una volta, egli s'è imposto la necessità di conservarla. Ora nulla impedisce che quell'azione conservatrice sia chiamata produzione, e magari creazione, se piace così. Infatti, essendo la dipendenza egualmente grande all'inizio e nel séguito, la denominazione estrinseca, dell'esser nuova o no, non ne cambia affatto la natura.

386. Ammettiamo dunque in tal senso, che la conservazione sia una creazione continuata, e vediamo che cosa ne voglia inferire il Bayle, sulle tracce dell'autore della relazione sul quadro del socinianismo, in contradizione col Jurieu. « Mi pare, dice quell'autore, si debba concludere che Dio « faccia tutto, e che non vi siano in tutte le creature nè « cause prime nè seconde e neppure occasionali, come è « facile dimostrare. Infatti in questo momento che parlo, io « sono quel che sono, con tutte le mie circostanze, con tale « pensiero, con tale azione, seduto o in piedi. Che se Dio mi « crea in questo momento tal quale sono, come bisogna neces- « sariamente dire in quel sistema, egli mi crea con tale azione, « tale movimento e tale determinazione. Non si può dire che « Dio mi creò prima, e che, avendomi creato, produca con me « i miei movimenti e le mie determinazioni. Ciò è insoste- « nibile per due ragioni: la prima è che quando Dio mi crea « o mi conserva in questo istante, egli non mi conserva come « un essere senza forma, come una specie, o come qualche « altro degli universali della logica. Io sono un individuo; « egli mi crea e conserva come tale, essendo io tutto quel « che sono in questo istante con tutte le mie dipendenze. La « seconda ragione è che se Dio mi crea in questo istante, e si « dice che poi egli produce con me le mie azioni, bisognerà

« necessariamente concepire un altro istante per agire. « Gl' istanti sarebbero due, mentre noi non ne supponiamo « che uno. È dunque certo che in questa ipotesi, le creature « non hanno maggior connessione, nè maggior relazione con « le loro azioni, di quella che n'ebbero con la loro produ- « zione, nel primo momento della prima creazione. » L'autore della relazione ne trae conseguenze, come si può intendere, molto dure, e attesta alla fine che si sarebbe molto grati verso chiunque insegnasse ai fautori di quel sistema il modo con cui trarsi da quelle enormi assurdità.

387. Il Bayle spinge quell'autore anche oltre. Voi sapete, egli dice (p. 775), che si dimostra nelle scuole (egli cita *Arriaga*, disp. 6, *phys. sect.* 9, *et praesertim sub sect.* 3), « che la creatura non potrebbe essere nè la causa « totale, nè la causa parziale della sua conservazione; infatti « se fosse tale, esisterebbe prima d'esistere, il che è contra- « dittorio. Voi sapete che si ragiona così: ciò che si conserva, « agisce; ora ciò che agisce esiste, e nulla può agire, prima « d'avere la sua esistenza completa; dunque se una creatura « si conservasse, agirebbe prima di esistere. Questo ragio- « namento non è fondato su probabilità, ma sui primi prin- « cipii della metafisica », *non entis nulla sunt accidentia, operari sequitur esse*, « chiari come il giorno. Andiamo più « avanti: Se le creature concorressero con Dio (s' intende qui « un concorso attivo, e non un concorso di strumento passivo) « per conservarsi, esse agirebbero prima d'esistere; questo « lo si è dimostrato. Ora se esse concorressero con Dio per « la produzione di qualche altra cosa, agirebbero prima di « esistere; è dunque tanto impossibile che esse concorrano « con Dio per la produzione di qualche altra cosa (come il « movimento locale, un'affermazione, una volizione, entità « realmente distinte dalla loro sostanza, a quel che si pre- « tende) quanto per la loro propria conservazione. E, poichè « la loro conservazione è una creazione continuata, e chiun- « que ha lume di ragione deve riconoscere che esse non « possono concorrere con Dio, nel primo momento della loro « esistenza, nè per prodursi, nè per darsi alcuna modalità,

« per la ragione che sarebbe un agire prima d'esistere [1],
« segue evidentemente che esse non possono concorrere con
« Dio in nessuno dei momenti successivi, nè per prodursi
« esse stesse, nè per produrre qualche altra cosa. Se esse vi
« potessero concorrere nel secondo momento della loro esi-
« stenza, nulla impedirebbe che vi potessero concorrere nel
« primo momento ».

388. Ecco come bisognerà rispondere a questi ragionamenti. Supponiamo che la creatura sia prodotta di nuovo ad ogni istante; accordiamo ancora che l'istante escluda ogni priorità di tempo, essendo indivisibile; ma facciamo notare che esso non esclude la priorità di natura, o ciò che si chiama anteriorità *in signo rationis*, ciò che basta. La produzione od azione, per cui Dio produce, è per natura anteriore all'esistenza della creatura che è prodotta; la creatura presa in se stessa, con la sua natura e le sue proprietà necessarie è anteriore alle sue affezioni accidentali ed alle sue azioni, e non pertanto tutte queste cose hanno luogo nello stesso momento. Dio produce la creatura conformemente alle esigenze degl'istanti precedenti, secondo le leggi della sua saggezza; e la creatura opera conformemente alla natura ch'egli le dà, creandola di continuo. Le limitazioni ed imperfezioni vi si verificano per la natura dell'oggetto, che limita l'azione di Dio: esse son la conseguenza dell'imperfezione originale della creatura; ma il vizio e il delitto vi nascono per l'operazione interna libera della creatura, per quanto ve ne può essere nel momento, e che diviene notevole con la ripetizione.

389. Tale anteriorità di natura è ordinaria in filosofia; è così che si dice che i decreti di Dio hanno un ordine tra loro. E quando si attribuisce a Dio (come di ragione) l'intelligenza dei ragionamenti e delle deduzioni delle creature, di tal fatta che tutte le dimostrazioni e tutti i loro sillogismi gli son conosciuti, e si trovano in lui in modo eminente, si vede che v'è, nelle proposizioni o verità ch'egli conosce,

(1) Omettiamo un lungo inciso.

un ordine di natura, senza alcun ordine od intervallo di tempo, che determini un progredire nella conoscenza e un passaggio dalle premesse alla conclusione.

390. Nulla io trovo nei ragionamenti riportati, a cui questa considerazione non soddisfi. Quando Dio produce la cosa, la produce come un individuo e non come un universale della logica, lo riconosco; ma egli ne produce l'essenza prima degli accidenti, la natura prima degli atti, secondo la priorità della loro natura e *in signo anteriore rationis*. Si vede di qui in che modo la creatura può essere la vera causa del peccato, senza che ne l'impedisca la conservazione di Dio, che si regola sulla stato precedente della stessa creatura, per seguire le leggi della propria saggezza, non ostante il peccato, che è la prima produzione della natura. Ma è vero che Dio non avrebbe affatto creato l'anima dal principio in uno stato in cui avrebbe peccato fin dal primo momento, come assai bene hanno osservato gli scolastici: infatti non v'è nulla nelle leggi della sua saggezza che ve l'abbia potuto addurre.

391. Quella legge della saggezza inoltre fa sì che Dio riproduca la stessa sostanza, la stessa anima; questo poteva rispondere l'abate che il Bayle introduce nel suo *Dizionario* (art. *Pirrone*, lett. B, p. 2432). Quella saggezza costituisce il legame delle cose. Io accordo dunque che la creatura non concorra con Dio per conservarsi (nel modo che s'è spiegata la conservazione); ma non veggo nulla che le impedisca di concorrere con Dio per la produzione di qualche altra cosa, e particolarmente della sua operazione interna; come sarebbe un pensiero, una volizione, cose realmente distinte dalla sostanza.

392. Ma eccoci di nuovo alle prese col Bayle. Egli pretende che non vi siano tali accidenti distinti dalla sostanza. «Le ragioni, egli dice, che i nostri filosofi moderni hanno «fatto servire a dimostrare che gli accidenti non sono degli «esseri realmente distinti dalla sostanza, non sono semplici «difficoltà; sono argomenti che annientano e che non si «potrebbero risolvere. Prendetevi la pena, egli aggiunge,

« di cercarli nel P. Maignan [1], o nel P. Malebranche, o nel
« Caillé (professore di filosofia a Caën) o negli *Accidentia*
« *profligata* del P. Saguens, scolare del P. Maignan, di cui
« si trova l'estratto nelle *Notizie della Repubblica delle Lettere*,
« del giugno 1702; o se volete che un solo autore vi basti, sce-
« gliete Don Francesco Lami, religioso benedettino, che è
« uno dei più forti cartesiani che siano in Francia. Voi trove-
« rete tra le sue lettere filosofiche, pubblicate a Trévoux,
« l'anno 1703, » quella in cui col metodo dei geometri egli
dimostra « che Dio è l'unica vera causa di tutto ciò ch'è
reale ». Io desidererei vedere tutti quei libri; e per ciò che
concerne quest'ultima proposizione, essa può essere vera in
un buonissimo senso; Dio è la causa principale delle realità
pure ed assolute, o delle perfezioni; *causae secundae agunt
in virtute primae*. Ma quando si comprendono le limitazioni
e le privazioni tra le realità, si può dire che le cause se-
conde concorrano alla produzione di ciò ch'è limitato. Senza
di che, Dio sarebbe la causa del peccato, anzi l'unica causa.

393. È bene d'altronde che si stia accorti, che confondendo le sostanze cogli accidenti e togliendo l'azione alle sostanze create, non si cada nello spinozismo, che è un cartesianismo esagerato. Ciò che non agisce non merita il nome di sostanza: se gli accidenti non sono distinti dalle sostanze; se la sostanza creata è un essere successivo, come il movimento; se essa non dura più d'un istante e non si trova identica (in qualche frazione assegnabile di tempo) più dei suoi accidenti; se essa non opera affatto, al pari d'una figura matematica o d'un numero, perchè non si dirà con Spinoza che Dio è la sola sostanza, e che le creature non sono che accidenti o modificazioni? Fin qui s'è creduto che la sostanza persista e che gli accidenti mutino; ed io credo che bisogni tenersi ancora a quest'antica dottrina, perchè gli argomenti che io ricordo d'aver letto non dimostrano affatto il contrario, e provano più di quanto sia necessario.

---

(1) MAIGNAN, n. a Tolosa nel 1601, m. nel 1676, scrisse: *Cursus philosophicus*; — *Philosophia sacra*; — *De usu licito pecuniae*. (P. J.)

394. « L'una delle assurdità, dice il Bayle (p. 779) prove-
« nienti dalla pretesa distinzione che si vuole ammettere tra
« le sostanze e i loro accidenti, è che se le creature produ-
« cessero degli accidenti, avrebbero una potenza creatrice ed
« annientatrice; di modo che non si potrebbe fare la minima
« azione senza creare un numero innumerevole di esseri
« reali e senza ridurne al niente un'infinità. Movendo solo
« la lingua per gridare o per mangiare, si creano tanti acci-
« denti quanti movimenti vi sono delle parti della lingua, e
« si distruggono tanti accidenti quante sono le parti di ciò
« che si mangia, che perdono la loro forma, divengono chilo,
« sangue ecc. » Questo argomento non è che una specie di spaventapasseri. Che male c'è che una infinità di movimenti, un'infinità di figure nascano e spariscano in ogni istante nell'universo, e magari in ciascuna parte dell'universo? Si può d'altronde dimostrare che dev'essere così.

395. Per ciò che concerne la pretesa creazione degli accidenti, chi non vede che non si ha bisogno di alcuna potenza creatrice per mutar di posto o di figura, per formare un quadrato o un rettangolo, o qualche altra figura di battaglione, col movimento dei soldati che fanno l'esercizio; come per formare una statua, togliendo alcuni pezzi da un blocco di marmo; o per fare qualche figura in rilievo, trasformando, diminuendo o aumentando un pezzo di cera! La produzione delle modificazioni non è stata mai chiamata creazione, ed è abusar dei termini voler spaventare con essa il mondo. Dio produce la sostanza dal niente, e le sostanze producono gli accidenti coi mutamenti dei loro limiti.

396. Per ciò che concerne le anime o forme sostanziali, il Bayle ha ragione d'aggiungere, « che nulla v'è di più
« incomodo per coloro che ammettono le forme sostanziali,
« dell'obbiezione che si fa, che esse non potrebbero essere
« prodotte che con una vera creazione, e che gli scolastici
« fanno pietà quando cercano di rispondere ». Ma non v'è niente di più comodo per me e per il mio sistema, di questa stessa obiezione: infatti io sostengo che tutte le anime, entelechie o forse primitive, forme sostanziali, sostanze semplici

o monadi, comunque le si possano chiamare, non potrebbero nascere nè perire naturalmente. Ed io concepisco le qualità o le forze derivate, o quelle che si chiamano forme accidentali, come modificazioni dell'entelechia primitiva; nello stesso modo che le figure sono modificazioni della materia. Ciò perchè le modificazioni sono in un perpetuo mutamento, laddove la sostanza semplice persiste.

397. Ho mostrato sopra che le anime non potrebbero naturalmente nascere, ned essere tratte le une dalle altre, e che occorre o che la nostra sia creata o che sia preesistente. Ho mostrato ancora un certo mezzo tra una creazione ed una preesistenza completa, trovando conveniente dire che l'anima, preesistente nelle semenze fin dal cominciamento delle cose, non era che sensitiva; ma che è stata elevata al grado superiore, che è la ragione, quando l'uomo, al quale quell'anima deve appartenere, è stato concepito, e quando il corpo organizzato, che accompagna sempre fin dal principio quell'anima, ma sotto forme molto mutevoli, è stato determinato a formare il corpo umano. Inoltre ho creduto che si potesse attribuire quell'elevazione dell'anima sensitiva (che la fa giungere a un grado d'essenza più sublime, cioè alla ragione) all'operazione straordinaria di Dio. Pertanto sarà bene aggiungere che preferirei fare a meno del miracolo nella generazione dell'uomo, come in quella degli altri animali; e ciò si potrà spiegare, col pensar che nel gran numero d'anime e d'animali, o almeno, di corpi organici viventi, che sono nelle semenze, soltanto quelle anime che sono destinate a giungere un giorno alla natura umana racchiudano la ragione che vi apparirà un giorno, e che i soli corpi organici sono preformati e predisposti a prendere un giorno la forma umana; essendo gli altri piccoli animali o viventi seminali, in cui nulla di siffatto è prestabilito, essenzialmente diversi da essi, e non avendo in sè che qualità inferiori. Tale produzione è una specie di traduzione, ma più acconcia di quella che volgarmente s'insegna: essa non trae l'anima da un'anima, ma soltanto l'animato da un animato, ed evita i miracoli frequenti d'una

nuova creazione, che farebbero entrare un'anima nuova e pura in un corpo che la deve corrompere.

398. Io sono pertanto dell'opinione del R. P. Malebranche, che in generale la creazione, intesa a dovere, non è tanto difficile ad ammettersi quanto potrebbe pensarsi, e che essa è racchiusa in qualche modo nel concetto della dipendenza delle creature. « Come i filosofi sono stupidi e ridicoli! — egli « esclama (*Medit. crist.*, 9, n. 3); — essi immaginano che la « creazione sia impossibile, perchè non intendono che la po- « tenza di Dio sia grande abbastanza da poter fare dal niente « qualcosa. Ma intendono essi meglio che la potenza di Dio « sia capace di smuovere un fuscello? » Egli aggiunge ancora molto bene (n. 5): « Se la materia fosse increata, Dio non « potrebbe muoverla, nè formarne alcuna cosa. Infatti Dio « non può smuovere la materia, nè disporla con saggezza, « senza conoscerla. Ora, Dio non può conoscerla se non le « dà l'essere: egli non può trarre le sue conoscenze che da « se stesso. Nulla può agire su lui, nè illuminarlo ».

399. Il Bayle, non contento di dire che noi siamo creati continuamente, insiste ancora sull'altra dottrina che egli ne vorrebbe dedurne, che la nostra anima non potrebbe agire. Ecco come ne parla (cap. CXLI, p. 765): « Egli ha troppa « conoscenza del cartesianismo (dice così d'un acuto « avversario), per ignorare con che forza s'è sostenuto ai « nostri giorni che non v'è creatura che possa produrre il « movimento, e che l'animo nostro è un soggetto puramente « passivo relativamente alle sensazioni ed alle idee, ai senti- « menti di dolore e di piacere, ecc. Se non si è spinta la cosa « fino alle volizioni, è per causa delle verità rivelate; senza di « che gli atti della volontà si sarebbero trovati passivi quanto « quelli dell'intelletto. Le stesse ragioni le quali provano che « l'animo nostro non forma affatto le nostre idee, e non « muove i nostri organi, proverebbero ancora che essa non « può formare i nostri atti d'amore e di volontà, ecc. » Egli poteva soggiungere, le nostre azioni viziose, i nostri delitti.

400. Bisogna proprio che la forza di queste prove, che egli loda, non sia quale egli crede, perchè esse proverebbero

troppo. Esse renderebbero Dio autore del peccato. Confesso che l'anima non potrebbe muovere gli organi per un'influenza fisica, perchè credo che il corpo debba essere stato in precedenza formato in tal modo, da fare a tempo e luogo ciò che risponde ai voleri dell'anima; benchè sia vero, pertanto, che l'anima sia il principio dell'operazione. Ma dire che l'anima non produce i suoi pensieri, le sue sensazioni, i suoi sentimenti di dolore e di piacere, è cosa di cui non veggo alcuna ragione. Per me, ogni sostanza semplice (cioè ogni vera sostanza) dev'essere la vera causa immediata di tutte le sue azioni e passioni interne; e, a parlare con rigore metafisico, essa non ne ha altre che quelle che produce. Coloro che sono d'altra opinione e che fanno Dio solo attore, si trovano impigliati senza ragione tra espressioni dalle quali dureranno fatica a districarsi senza urtare la ragione; oltre che essi urtano assolutamente la ragione.

401. Ecco pertanto su che si fonda il Bayle. Egli dice che noi non facciamo quello di cui non sappiamo com'è che si produce. Ma è un principio che non gli accordo affatto. (Ancora il suo discorso, pp. 76-7 e segg.). « È una cosa « stupefacente, che quasi tutti i filosofi (da cui bisogna « escludere gl'interpreti d'Aristotile che hanno ammesso un « intelletto universale, distinto dalla nostra anima e causa « delle nostre intellezioni: v. nel *Diz. stor. e crit.* la nota E « dell'articolo *Averroè*) abbiano creduto col volgo che noi « formiamo attivamente le nostre idee. Nondimeno, dov'è « l'uomo che da un lato non sappia ch'egli ignora assoluta- « mente come si producano le idee, e dall'altro che non po- « trebbe cucire due punti se ignorasse come si debbono cucire? « Forse che cucir due punti è in sè un'opera più difficile « che dipingere nel proprio spirito una rosa, dalla prima « volta che essa cade sotto gli occhi, e senza che mai si abbia « imparato tale specie di pittura? Non sembra al contrario « che quel ritratto spirituale sia in sè un'opera più difficile « del tracciar sulla tela la figura d'un fiore, ciò che non « possiamo fare senza averlo imparato? Noi siamo tutti con- « vinti che una chiave non ci servirebbe affatto ad aprire

«uno scrigno se ignorassimo come la si deve usare; e per-
«tanto ci figuriamo che l'anima sia la causa efficiente del
«movimento delle nostre braccia, benchè essa non sappia
«nè dove sono i nervi che debbono servire a un tale movi-
«mento, nè dove bisogna prendere gli spiriti naturali che
«debbono scorrere in quei nervi. Noi proviamo tutti i giorni
«che le idee che vorremmo ricordare non sovvengono affatto,
«e che si presentano da se stesse quando non ci pensiamo
«più. Se ciò non c'impedisce di credere che noi ne siamo
«la causa efficiente, qual fondamento si farà sulla prova del
«sentimento, che sembra tanto dimostrativa allo Jaquelot?
«L'autorità nelle nostre idee è forse troppo breve, più spesso
«che l'autorità sulle nostre volizioni? Se faremo bene il
«conto, troveremo nel corso della nostra vita più velleità
«che volizioni, cioè più testimonianze della servitù del no-
«stro volere che del suo impero. Quante volte uno stesso
«uomo non prova che gli sarebbe impossibile fare un certo
«atto di volontà (per esempio, un atto d'amore verso un
«uomo che vorrebbe offenderlo, un atto di disprezzo per un
«sonetto che avesse fatto, un atto di odio per una donna,
«un atto d'approvazione d'un epigramma ridicolo: e notate
«che io non parlo che di atti interni, espressi da un voglio,
«come: voglio disprezzare, approvare, ecc.), se vi fossero
«cento pistole da guadagnare sul colpo, desidererebbe con
«ardore di guadagnarle e s'animerebbe dell'ambizione di
«convincersi con una prova d'esperienza ch'egli è padrone
«di sè?»

402. «Per concentrare in poche parole tutta la forza di
«quel che vi ho detto, noterò che è evidente a tutti coloro
«che approfondiscono le cose, che la vera causa efficiente
«d'un effetto deve conoscerlo e sapere anche in che modo
«bisogna produrlo. Ciò non è necessario quando non s'è che
«l'istrumento di quella causa, o il soggetto passivo della sua
«azione, ma sarebbe inconcepibile che ciò non fosse necessario
«a un vero agente. Ora, se noi esamineremo bene, diver-
«remo convintissimi che, indipendentemente dall'esperienza,
«l'animo nostro sa tanto poco che cosa è una volizione,

« quanto che cosa è un'idea; che, dopo una lunga esperienza, « non sa come si formano le volizioni meglio di quel che lo « sapesse prima d'aver voluto qualcosa. Che concludere da « ciò, se non che l'anima non può essere la causa delle sue « volizioni, non più che delle sue idee e del movimento degli « spiriti che fanno muovere le nostre braccia? (Notate che « non si pretende decider qui assolutamente la cosa e non « la si considera che relativamente ai principii dell'obie- « zione) ».

403. Ecco un ragionare in modo strano! Quale necessità v'è che si sappia sempre come si produce quel che si fa? I sali, i metalli, le piante, gli animali, e mille altri corpi animati o inanimati, sanno essi come si produce quel ch'essi fanno, e hanno bisogno di saperlo? V'è bisogno che una goccia d'olio o di grasso sappia la geometria, per arrotondirsi sulla superficie dell'acqua? Cucir dei punti è un'altra cosa: si agisce per un fine, bisogna saperne i mezzi. Ma noi non formiamo le nostre idee perchè vogliamo così; esse si formano da noi, non in conseguenza della nostra volontà, ma secondo la nostra natura e quella delle cose. E, come il feto si forma nell'animale, come mille altre meraviglie della natura son prodotte per un certo istinto che Dio vi ha posto, cioè in virtù della preformazione divina, che ha fatto quegli ammirabili automati, proprii a produrre meccanicamente effetti tanto belli; così è facile giudicare che l'anima sia un automata spirituale ancor più ammirevole, e che per effetto della preformazione divina produca quelle belle idee, in cui la nostra volontà non ha parte affatto, e dove l'arte nostra non potrebbe giungere. L'operazione degli automati spirituali, cioè delle anime, non è affatto meccanica; ma essa contiene eminentemente ciò che v'è di bello nella meccanica: infatti i movimenti, che sono sviluppati nei corpi, là sono concentrati dalla rappresentazione, come in un mondo ideale, che esplica le leggi del mondo attuale e le conseguenze loro; con questa differenza dal mondo ideale perfetto che è in Dio, che la maggior parte delle percezioni nelle altre non sono che confuse. Infatti bisogna sapere che ogni sostanza semplice

racchiude l'universo con le sue percezioni confuse o sentimenti, e che l'ordine di quelle percezioni è regolato dalla natura particolare di quella sostanza, ma in un modo che esprime sempre tutta la natura universale; ed ogni percezione presente tende a una nuova percezione, come ogni movimento che essa rappresenta tende a un altro movimento. Ma è impossibile che l'anima conosca distintamente tutta la sua natura e si accorga in che modo quel numero infinito di piccole percezioni ammassate o piuttosto concentrate insieme, vi si forma; all'uopo occorrerebbe che essa conoscesse perfettamente tutto l'universo che vi è racchiuso, cioè che fosse un Dio.

404. Per ciò che concerne le velleità, non sono che una specie imperfettissima di volizioni condizionali. Vorrei se potessi, *liberet, si liceret*, e nel caso d'una velleità, noi non vogliamo propriamente volere, ma potere. Perciò non ve ne sono affatto in Dio, nè bisogna confonderle con le volontà antecedenti. Ho altrove spiegato abbastanza che il nostro impero sulle volizioni non potrebbe essere esercitato che in un modo indiretto, e che si sarebbe infelici se si fosse tanto padroni di sè da poter volere a casaccio, senza alcuna ragione. Lagnarsi di non avere un tale impero, sarebbe ragionar come Plinio, che trova a ridire sulla potenza di Dio, perchè non può distruggere se stesso [1].

---

[1] Omettiamo le ultime pagine della terza parte, dove è riportato un brano di un dialogo di L. Valla.

DELLA FELICITÀ

La sapienza è nient'altro che la scienza della felicità; cioè a dire essa c'insegna a pervenire alla felicità.

La felicità è lo stato d'una gioia duratura. Chi è felice non sente, a dir vero, ogni istante la sua gioia; infatti egli si riposa talvolta dalle meditazioni, e magari rivolge i suoi pensieri a faccende onorevoli. Però è sufficiente ch'egli sia in grado di sentir la gioia sempre che ci vuol pensare; e che in quel frattempo sorga, nel mezzo del suo agire e del suo essere, la contentezza.

La gioia presente non rende felici se non è atta a persistere; anzi è infelice colui che per breve gioia cade in lunga tristezza.

La gioia è un piacere che l'anima sente in se stessa.

Il piacere è il sentimento d'una perfezione od eccellenza, sia in noi che in qualcos'altro; infatti è gradita la perfezione anche d'una cosa estranea, come l'intelligenza, la prodezza, e particolarmente la bellezza d'un altro uomo, o anche d'un animale inferiore, e magari d'una creatura inanimata, d'un quadro, d'un'opera d'arte.

Infatti l'immagine d'una tale perfezione estranea, impressa in noi, fa sì che anche qualcosa di essa venga trasferita e suscitata in noi stessi; come per esempio non v'è dubbio che chi ha pratica con persone e cose eccellenti, vien reso anch'egli migliore.

E sebbene talora ci dispiacciano le perfezioni degli altri, come per esempio l'intelligenza o la prodezza d'un nemico, la bellezza d'un rivale in amore, o lo splendore d'una straniera virtù che ci ecclissa o ci confonde, pure, ciò proviene non dalla perfezione in se stessa, ma dalle circostanze da

cui ci viene l'incomodo; e questo accade allorquando la dolcezza della prima sensazione d'una perfezione altrui viene spenta e distrutta dalla persistenza e dall'amarezza della riflessione.

Non sempre si rileva in che risegga la perfezione delle cose gradevoli, o di quale perfezione ci facciano l'effetto, quando esse son percepite dal nostro sentimento e non già dal nostro intelletto. Si dice comunemente: è un non so che, il quale mi piace nella cosa; e lo si chiama simpatia; ma quelli che cercano le cause delle cose ne trovano spesse volte il fondamento, e ritengono che vi sia in esse qualcosa, impercettibile, sì, per noi, ma che nondimeno ha luogo in realtà.

La musica ne dà un bell'esempio. Tutto ciò che rende suono ha in sè una vibrazione o un movimento che va qua e là, come si vede nelle corde; dunque ciò che suona fa dei colpi impercettibili che, se si producono senza confusione, ma con ordine, e si aggruppano in certo modo alterno, sono gradevoli; come d'altronde s'osserva un certo alternarsi di sillabe lunghe e brevi e un aggruppamento di rime anche nei versi, che del pari hanno in sè una tacita musica, e che, se giusti, piacciono anche senza canto. I colpi sul tamburro, il tempo e la cadenza nella danza ed altri movimenti analoghi, secondo misura e regola, traggono la loro gradevolezza dall'ordine, perchè l'ordine soddisfa sempre il sentimento; e un ordine simile, per quanto impercettibile, si trova anche nei colpi o nei movimenti, prodotti ad arte, delle corde tremanti o vibranti, dei fischi o delle campane, ed anche dell'aria, che, posta all'uopo in un movimento regolato, produce mediatamente anche in noi, a mezzo dell'udito, una risonanza conforme, secondo cui si muovono anche i nostri spiriti vitali. Perciò la musica è tanto solita a muovere i sentimenti, benchè un tale scopo fondamentale non sia stato comunemente esaminato nè ricercato.

E non v'è dubbio che anche nel sentire, nel gustare e nel fiutare, la gradevolezza consista in un certo, benchè impercettibile, ordine, in una perfezione o magari in una

opportunità [1] che la natura ha stabilito, per stimolare noi e le bestie verso ciò che d'altronde è necessario; e che quindi il giusto uso di tutte le cose gradevoli ci sia realmente utile, sebbene d'altra parte l'abuso e la smoderatezza dia luogo spesse volte a un danno molto maggiore.

Perfezione io chiamo ogni elevamento dell'essere; infatti come la malattia è dal canto suo una depressione e un decadimento dallo stato di sanità, così la perfezione è qualcosa che sta al di sopra della sanità; epperò quest'ultima sta nel mezzo ed in equilibrio, e pone il fondamento della perfezione.

Or mentre la malattia proviene da un'azione lesiva che l'illuminata medicina sa ben rilevare, la perfezione al contrario si manifesta con l'agire nella forza; infatti ogni essere consta d'una certa forza, e quanto questa è più grande, tanto l'essere è più alto e più libero.

Inoltre: in ogni forza, quanto più grande essa è, tanto più si palesa il molto dall'uno e nell'uno, poichè l'uno domina il molto fuori di sè e lo figura dentro di sè. Ora l'unità nella molteplicità non è altro che la concordanza, e dall'accordarsi dell'uno meglio con questo che con quello deriva l'ordine, da cui proviene ogni bellezza, che a sua volta suscita l'amore.

Donde si vede che felicità, piacere, amore, perfezione, essere, forza, libertà, concordanza, ordine e bellezza sono connessi tra loro, ciò che da pochi vien riconosciuto al giusto.

Ora se l'anima sente in se stessa un grande accordo, ordine, libertà, forza o perfezione, e per conseguenza ne prova piacere, ciò è a lei cagione di una gioia, come si può rilevare da tutte queste e dalle precedenti spiegazioni.

Tale gioia è duratura e non può guastarsi nè cagionare una tristezza futura, se proviene dalla conoscenza, e se è accompagnata da una luce, per cui sorga nel volere la propensione verso il bene, cioè la virtù.

---

(1) *Bequemlichkeit.*

Ma se il piacere e la gioia sono tali che appagano sì i sensi, ma non l'intelletto, allora possono contribuire più all'infelicità che alla felicità, come un cibo saporito può essere malsano.

Perciò del piacere dei sensi ci si deve avvalere secondo le regole della ragione, come d'un cibo, d'una medicina o d'un cordiale. Ma il piacere che l'anima sente in se stessa conforme all'intelletto, è una gioia attuale di tal fatta, che ci può mantener nella gioia anche per il futuro.

Perciò di qui segue che niente giova meglio alla felicità quanto la illuminazione dell'intelletto e la pratica del volere di operar sempre secondo l'intelletto; e che tale illuminazione è da cercar particolarmente nella conoscenza di quelle cose che possono elevare il nostro intelletto ad una luce sempre più alta, perchè così ne risulta un continuo progresso nella sapienza e nella virtù, e quindi anche nella perfezione e nella gioia, il cui vantaggio, anche per questa vita, resta all'anima.

Quali siano le cose la cui conoscenza è causa d'un tale felice progresso, ciò richiede una trattazione a parte; frattanto si può dire che nessuno può salire ad un alto gradino della felicità più facilmente delle persone elevate; e che pertanto nessuno di fatto vi perviene, come Cristo stesso ha detto, più difficilmente di esse. La ragione è che esse possono, sì, far molto bene, ma raramente vi rivolgono i loro pensieri.

Infatti, siccome esse hanno invece occasioni ai piaceri dei sensi, si abituano così a cercare, in massima, la loro gioia nel benessere che proviene dal corpo, e se pure si elevano, cercano allora più lode ed onore presso gli altri, che soddisfazione in se stessi. Perciò se il benessere corporeo viene annientato dalle malattie, e la gloria dai casi avversi, l'inganno di sè vien meno, ed esse si trovano infelici.

Esse hanno dalla giovinezza seguìto gli stimoli delle cose esteriori, a cagione del piacere che vi hanno trovato; specialmente perchè al principio riesce malagevole resistere a siffatta tempesta; cosicchè hanno perduto in gran parte la libertà del sentimento.

Perciò è una gran cosa se una persona elevata se ne sta paga anche nella malattia, nella sventura e nel disprezzo; e più, se può starsene contenta non per necessità, cioè per vedere che la cosa così dev'essere — consolazione questa che non è altra se non quella del sonnifero che si prende per non sentire i dolori — ma invece per lo svegliarsi dentro di sè d'una più gran gioia, che prevalga sui dolori e sulle sventure.

Tal gioia che l'uomo può sempre crearsi, se è d'animo ben fatto, consiste nel sentimento d'un piacere di se stesso e delle proprie forze d'animo, se si avverte entro di sè una forte inclinazione ed una sollecitudine per il bene e per il vero, condizionata in modo speciale da ciò che fondatamente ci suggerisce un illuminato intelletto: ed è che noi conosciamo la prima fonte, il corso ed il fine ultimo di tutte le cose e l'incredibile eccellenza dell'altissima natura che in sè concepisce ogni cosa; e che perciò siamo elevati sopra gl'ignoranti, come se dalle stelle potessimo guardare in giù le cose terrene sotto i nostri piedi. Di qui infine apprendiamo specialmente che abbiamo motivo di rallegrarci al massimo di tutto quel che è avvenuto, ed anche di quel che deve ancora avvenire [1]; e di cercare quindi, conformemente, d'indirizzare al meglio, per quanto è in noi, quel che non è ancora avvenuto. Infatti è una delle leggi eterne della natura che noi godiamo della perfezione delle cose e del piacere che ne deriva, in proporzione della nostra conoscenza, della buona inclinazione e del soccorso dall'alto.

Or dunque, se una persona elevata ottiene, che anche in mezzo all'abbondanza ed agli onori trovi pertanto il suo grande appagamento nei prodotti del suo intelletto e della sua virtù, io la ritengo doppiamente elevata. Per sè, a causa di questa sua felicità e vera gioia; per gli altri poi, perchè è ben certo che questa persona, a cagione della sua forza e della sua autorità può rendere, ed in effetti rende, partecipi

---

(1) *Zumal wir endlich daraus gar erlernen, dass wir Ursache haben über Alles, so bereits geschehen, und auch, das noch geschehen soll, uns zum höchsten zu freuen...*

molti altri della luce e della virtù, la quale partecipazione ha un riflesso anche in lei; onde quelli che hanno il medesimo fine comune della ricerca della verità, della conoscenza della natura, del potenziamento delle forze umane e dell'attuazione del loro massimo bene comune, s'aiutano l'un l'altro e possono diffondere nuova luce.

Di qui dunque l'alta felicità apparisce più alta, e quindi le persone appaiono più illuminate, tali che possono fare per la loro felicità quel che potrebbero fare se avessero mille mani e mille esistenze, cioè se vivessero mille volte più di quel che vivono. Infatti la nostra vita è da valutar tanto per una vera vita, quanto bene vi si fa. Or chi fa molto bene in breve tempo è come chi vive 1000 volte di più; e da quelli che sono in condizione di poter fare che 1000 e 1000 mani operino con essi, può prodursi in pochi anni, a loro gloria e contento, maggior bene che non ne saprebbero altrimenti addurre molti secoli.

La bellezza della natura è così grande, il considerarla ha tale dolcezza, ed anche la luce e la commozione che ne derivano dànno dei vantaggi così eccellenti in questa vita, che chi le ha gustato tiene a vile tutti gli altri piaceri. Se s'aggiunge che l'anima non perisce, e che in essa quindi deve persistere ogni perfezione e dar frutti, allora solo si vede al giusto che la vera felicità, la quale sorge dalla sapienza e dalla virtù, è affatto preponderante, ed incommensurabile con tutto ciò che si potrebbe immaginare in proposito.

UNA EX EPISTOLIS AD BIERLINGIUM [1]

1711.

Gratum est intelligere, quod tibi non omnino displacuerint animadversiunculae meae qualescunque.

Circa physicas demonstrationes fortasse non dissentimus, et videris mentem meam aliter, quam vellem, accepisse, confundendo perfectam naturae cognitionem cum demonstrationibus, quibus quaedam eius phaenomena explicantur. Nondum perfecte novimus naturam colorum, et tamen demonstrative explicamus iridem. Dantur in physicis demonstrationes, verbi gratia circa motum, gravitatem, vim elasticam, vim magneticam, sonos, corpora coelestia, nonnullos etiam corporis nostri mechanismos, et alia, dum scilicet mathematica et metaphysica cum observationibus sensibilibus coniunguntur. Etsi autem perfecte noscere non liceat intima naturae, quia subdivisionibus procedunt in infinitum, spes tamen est magis penetrari posse in interiora, uti iam facere coepimus, idque maximo fructu rei oeconomicae et medicae fiet. Sunt quidam in inquirendo gradus. Ex. gr. architectus contentus in terra distinguere sabulum, argillam, saxa et similia, non habet opus, ut tam longe procedat, quam chymicus, qui etiam salia, sulphura, aliaque in terra contenta examinat: at physicus in ipsorum salium sulphurumque constitutiones amplius inquirit, et rationes phaenomenorum mechanicas investigat. Etsi autem nondum satis hic profecerimus, non ideo tamen animus est despondendus, cum ipsae salium figurae ducant ad mechanismum. Eruimus interdum causas interiores et invisibiles, sed non ideo intimas et omnes. Nec sola inductione, sed etiam

---

(1) Federico Gugl. Bierling, (1676-1728) docente di storia, d'oratoria e politica; poi di teologia nell'Università di Rinteln. Pubblicò nel 1711: *Lineamenta methodi studiorum*, che diedero occasione alla lettera del L. riportata nel testo.

ratiocinatione utimur. Haec si tuis conferes, videbis, ni fallor, singulis satisfactum. Subiicis tandem, genus humanum nunquam ad perfectam naturae cognitionem perventurum. Sed quis unquam nos eo perventuros somniavit? An ideo nullas habere possumus demonstrationes? Est aliquid prodire tenus. Possumus ingredi in atrium, etsi in cubiculum aut sacrarium non admittamur.

Quaeris de rebus spirituum vel potius de incorporeis, aisque nos videre mechanicam partium dispositionem, sed non videre mechanismi principia. Recte, sed cum videamus et motum, hinc intelligimus causam motus seu vim. Mechanismi fons est vis primitiva, sed leges motus, secundum quas ex ea nascuntur impetus seu vires derivativae, profluunt ex perceptione boni et mali, seu ex eo quod est convenientissimum. Ita fit, ut efficientes causae pendeant a finalibus, et spiritualia sint natura priora materialibus, uti etiam nobis sunt priora cognitione, quia interius animam (nobis intimam) quam corpus perspicimus, quod etiam Plato et Cartesius notarunt. Hanc vim ais cognosci per effectus, non qualis in se est. Respondeo ita fore, si animam non haberemus, nec cognosceremus. Habet anima in se perceptiones et appetitus, iisque natura eius continetur. Et ut in corpore intelligimus ἀντιτυπίαν, et figuram generatim, etsi nesciamus, quae sint figurae corporum insensibilium; ita in anima inielligimus perceptionem et appetitum, etsi non cognoscamus distincte insensibilia ingredientia percetionum confusarum, quibus insensibilia corporum exprimuntur. Sentiri, ais, spiritualia, veluti aërem, ventum, lumen, non tamen ideo satis cognosci; sed mihi aër, ventus, lumen, non magis spiritualia videntur, quam aqua currens, nec ab ea differunt nisi subtilitate. Spiritus, animae et in universum substantiae simplices seu monades sensibus et imaginatione comprehendi non possunt, quia partibus carent. Quaeris an dari credam corpora quae non cadunt sub visum. Quidni credam? quin imo de iis nec dubitari posse puto. Per microscopia videmus animalcula alias insensibilia, et nervuli horum animalculorum et alia forte natantia in ipsorum humoribus animalcula videri non possunt. Subtilitas naturae procedit in infinitum.

Denique petis definitiones materiae, corporis, spiritus. Materia est, quod consistit in antitypia, seu quod penetranti resistit; atque ideo nuda materia mere passiva est. Corpus autem praeter materiam habet etiam vim activam. Corpus autem est vel substantia corporea, vel massa ex substantiis corporeis collecta. Substantiam corpoream voco, quae in substantia simplice seu monade (id est anima vel animae analogo) et unito ei corpore organico consistit. At massa est aggregatum substantiarum corporearum, ut caseus interdum ex confluge vermium constat. Porro monas seu substantia simplex in genere continet perceptionem et appetitum, estque vel primitiva seu Deus, in qua est ultima ratio rerum, vel est derivativa, nempe monas creata, eaque est vel ratione praedita, mens, vel sensu praedita, nempe anima, vel inferiore quodam gradu perceptionis et appetitus praedita, seu animae analoga, quae nudo monadis nomine contenta est, cum eius varios gradus non cognoscamus. Omnis autem monas est inextinguibilis, neque enim substantiae simplices nisi creando vel annihilando, id est miraculose, oriri aut desinere possunt. Et praeterea omnis monas creata est corpore aliquo organico praedita, secundum quod percipit appetitque, etsi per nativitates mortesque varie volvatur, involvatur, transformetur, et in perpetuo fluxu consistat. Porro monades in se continent entelechiam seu vim primitivam, ut sine ipsis materia mere passiva esset; et quaevis massa innumerabiles continent monades, etsi enim unumquodque organicum naturae corpus suam habeat monadem respondentem, continet tamen in partibus alias monades, suis itidem corporibus organicis praeditas primario inservientibus, et nihil aliud est tota natura; necesse est enim omnia aggregata ex substantiis simplicibus resultare, tanquam ex veris elementis. Atomi vero seu corpora extensa, et tamen infrangibilia, sunt res fictitiae, quae nisi per miraculum explicari non possunt, et ratione carent, nec causas virium motuumque ex illis reddere licet. Et licet darentur, vere simplicia non forent, eo ipso, quia sunt extensa et partibus praedita.

LA MONADOLOGIA

(VULGO: PRINCIPIA PHILOSOPHIAE SEU THESES IN GRATIAM PRINCIPIS EUGENII CONSCRIPTAE)

1714.

1. La monade, di cui noi qui parliamo, è una sostanza semplice, che entra nei composti; semplice, cioè a dire, senza parti.

2. Debbono esservi sostanze semplici, perchè ve ne sono di quelle composte: il composto infatti non è altro che un ammasso o *aggregatum* di elementi semplici.

3. Ora, dove non esistono parti, non v'è nè esteso, nè figura, nè divisibilità possibile. Queste monadi sono i veri atomi della natura: in una parola, gli elementi delle cose.

4. Egualmente, non è da temersi che una sostanza semplice possa dissolversi, e neppure è concepibile che possa estinguersi naturalmente.

5. Per la stessa ragione non v'è alcun modo, per cui una sostanza semplice possa avere un'origine naturale, poichè essa non potrebbe sorgere per composizione.

6. Cosicchè può dirsi che le monadi non possono cominciare e finire che d'un colpo: cominciare cioè per creazione e finire per annientamento, laddove nei composti, il principio e la fine avvengono gradatamente.

7. Neppure v'è un mezzo per spiegare come una monade possa venire alterata o mutata nel suo interno per opera di qualche altra creatura, poichè non è concepibile in essa alcuna trasposizione di parti, e alcun mutamento interno che ivi possa essere impresso, diretto, accresciuto, come avviene nei composti, dove si dà luogo a mutamento [di relazione] tra le parti. Le monadi non hanno finestre, attraverso le

quali qualcosa possa entrare od uscire. Gli accidenti non potrebbero distaccarsi dalla sostanza, nè passeggiare fuori di essa, come una volta facevano le specie sensibili degli scolastici. Così, nè sostanza, nè accidente può penetrare dal di fuori nell'interno d'una monade.

8. Nondimeno è necessario che le monadi abbiano delle qualità, altrimenti non sarebbero neppur degli esseri. E se le sostanze semplici non differissero qualitativamente, non vi sarebbe mezzo per potere appercepire alcun mutamento nelle cose; infatti, siccome quello che è nel composto non può provenire che dagl'ingredienti semplici, e le monadi, supposte prive di qualità, sarebbero indistinguibili l'una dall'altra, non essendovi neppure differenze quantitative tra loro; nell'ipotesi del pieno, ogni luogo non riceverebbe, nel caso del movimento, altro che l'equivalente del moto che già aveva ricevuto; e uno stato d'una cosa sarebbe indiscernibile da quello d'un'altra.

9. Occorre ancora che ciascuna monade sia differente dall'altra. Infatti non vi sono mai in natura due esseri perfettamente eguali, tali cioè che non si possa scorgere in essi alcuna differenza interna, o fondata su una denominazione intrinseca.

10. Inoltre considero come dato che ciascun essere creato, compresa la monade, è soggetto al mutamento, e che questo è continuo in tutti.

11. Di qui segue che i mutamenti naturali delle monadi derivano da un principio interno, perchè una causa esteriore non potrebbe influire nel loro interno.

12. Ma, oltre il principio del mutamento, dev'esservi una particolarità di ciò che muta, che determini, per così dire, la specificazione e la varietà delle sostanze semplici.

13. Questa particolarità implica che una pluralità si fonda nell'unità o nel semplice. Infatti, poichè ogni mutamento naturale avviene per gradi, qualcosa cambia e qualche altra no; e quindi occorre che nella sostanza semplice, per quanto sprovvista di parti, vi sia una pluralità di affezioni e di rapporti.

14. Lo stato passeggiero, che implica e rappresenta una pluralità nell'unità, o nella sostanza semplice, non è altro che ciò che vien chiamato percezione, e che va distinto dall'appercezione o coscienza, come si vedrà meglio in seguito. In questo si sono sbagliati i Cartesiani, perchè non hanno tenuto conto delle percezioni che non sono appercepite. Per conseguenza essi hanno creduto che i soli Spiriti siano monadi, e che gli animali inferiori non abbiano anime od altre entelechie; inoltre hanno confuso, come fa il volgo, un lungo stordimento con la morte vera e propria, il che li ha fatto cadere anche nel pregiudizio scolastico delle anime interamente separate, ed ha così confermato le menti mal disposte nella credenza della mortalità delle anime.

15. L'azione del principio interno, che determina il mutamento od il passaggio da una percezione a un'altra, può essere chiamata appetizione; questa, è vero, non potrebbe sempre raggiungere tutta l'intera percezione, a cui tende, ma ne ottiene sempre qualcosa, e giunge a percezioni nuove.

16. Noi sperimentiamo in noi stessi una pluralità in una sostanza semplice, quando troviamo che un minimo pensiero di cui ci appercepiamo implica una varietà nel suo oggetto. Così tutti quelli che ammettono che l'anima è una sostanza semplice, debbono riconoscere questa pluralità nella monade; quindi il Bayle non doveva incontrarvi della difficoltà, come ha fatto nel suo Dizionario, art. *Rorarius*.

17. D'altronde bisogna riconoscere che la percezione e quello che ne dipende sono inesplicabili mediante ragioni meccaniche, cioè mediante figure e movimenti. Supposta una macchina costrutta in modo che pensi, senta, percepisca; ed immaginato che si aggrandisca, conservando le stesse proporzioni, in modo che vi si possa entrare come in un mulino; ciò fatto, nel visitarla internamente non si troverà altro che pezzi, i quali si spingono scambievolmente; e non mai alcuna cosa che possa spiegare una percezione. Cosicchè questa bisogna cercarla nella sostanza semplice e non nel composto, o nella macchina. E reciprocamente, non altro che le percezioni e i loro mutamenti si possono rinvenire nella

sostanza semplice; nè in cosa diversa da questa potrebbero consistere tutte le azioni interne delle sostanze semplici.

18. Si potrebbe dare il nome di entelechie a tutte le sostanze semplici o monadi create, poichè esse posseggono una certa perfezione (ἔχουσι τὸ ἐντελές) ed una sufficienza a se stesse (αὐτάρκεια) che le rende fonti delle loro azioni interne e, per così dire, automati incorporei.

19. Se noi vogliamo dare il nome di anima a tutto quello che ha percezioni e appetizioni nel significato che ho detto, tutte le sostanze semplici o monadi create possono essere chiamate anime; ma, siccome il sentimento è più d'una semplice percezione, son d'avviso che il nome generale di monadi e di entelechie basti ad esprimere quelle sostanze semplici, le quali non posseggono che la sola percezione; e che debbano essere chiamate anime soltanto quelle sostanze in cui la percezione è più distinta ed è accompagnata da memoria.

20. Infatti noi sperimentiamo in noi stessi uno stato, in cui non ricordiamo nulla e non abbiamo alcuna percezione distinta, come quando veniamo meno, o quando siamo immersi in un sonno profondo senza alcun sogno. In questo stato l'anima non differisce sensibilmente da una semplice monade; ma siccome un tale stato non è durevole, e l'anima se ne libera, essa è qualcosa di più.

21. Ma non si deve trarre la conseguenza che in quel caso la sostanza semplice sia senza alcuna percezione. Questo anzi sarebbe impossibile, per le ragioni suddette; infatti essa non potrebbe perire e neppur sussistere senza qualche affezione, che poi non è altro che la sua percezione; ma, quando v'è un gran numero di piccole percezioni, che non presentano caratteri distinti, si è in uno stato di stordimento; allo stesso modo che, quando si gira continuamente in uno stesso senso per parecchie volte di seguito, viene una vertigine che può provocare uno svenimento, e che non fa distinguere più nulla. E la morte può dare un tale stato agli animali, per un certo tempo.

22. Ora, siccome ogni stato presente d'una sostanza semplice è naturalmente l'effetto del precedente, in tal modo che il presente è gravido dell'avvenire,

23. e poichè chi si risveglia da uno stordimento appercepisce le sue percezioni; il che vuol dire che egli ne ha avuto immediatamente prima, senza per altro appercepirle; infatti una percezione non potrebbe venire, per via naturale, che da un'altra percezione, come un movimento non può venire che da un altro movimento;

24. di qui si vede che se nelle nostre percezioni non avessimo nulla di distinto, o, per così dire, in rilievo, e nessuna qualità più elevata, saremmo sempre in uno stato di stordimento: tale è lo stato delle monadi pure e semplici.

25. Così noi vediamo che la natura ha dato percezioni distinte agli animali, dalle cure che essa s'è preso di fornirli di organi, i quali raccolgono più raggi di luce o più ondulazione dell'aria per renderli più efficaci con la loro unione. V'è qualcosa di simile nell'odorato, nel gusto, nel tatto e forse in molti altri sensi che ci sono sconosciuti. Ed io spiegherò or ora in che modo ciò che si presenta nell'anima rappresenti ciò che avviene negli organi.

26. La memoria fornisce alle anime un certo concatenamento, che imita la ragione, ma che ne deve essere distinto. Noi vediamo che gli animali, avendo la percezione di qualcosa che li colpisce, e di cui hanno avuto già altra volta percezione simile, aspettano, per la rappresentazione della loro memoria, ciò che vi andava congiunto in quella percezione precedente, e son condotti a sentimenti simili a quelli che avevano avuto allora. Per esempio, mostrando il bastone a un cane, esso ricorda il dolore che gli ha causato, e abbaia, e fugge.

27. Inoltre la forza dell'associazione che lo colpisce e che lo agita dipende dall'intensità o dal numero delle percezioni precedenti. Infatti spesso una forte impressione fa d'un colpo lo stesso effetto di una lunga abitudine o di molte percezioni di mediocre intensità reiterate.

28. Gli uomini, in quanto la successione delle percezioni si determina in essi in base al principio della memoria soltanto, si comportano come animali inferiori e rassomigliano ai medici empirici, che hanno una pratica senza teoria: e noi non siamo che empirici nei tre quarti delle nostre azioni.

Per esempio, quando s'aspetta che l'indomani farà giorno, ci si comporta da empirici, per il fatto che è avvenuto sempre così. Il solo astronomo giudica secondo ragione.

29. Ma la conoscenza delle verità necessarie ed eterne è quella che ci distingue dagli altri animali e ci rende capaci di *ragione* e di scienza, coll'elevarci alla conoscenza di noi stessi e di Dio. In ciò consiste quel che in noi si chiama animale ragionevole o *Spirito*.

30. Inoltre, mediante la conoscenza delle verità eterne e le astrazioni loro, siamo elevati agli *atti riflessivi*, che ci fanno pensare a ciò che si chiama Io, e alla considerazione di tutto ciò che è in noi; è così che, nel pensare a noi, pensiamo all'essere, alla sostanza, al semplice o al composto, all'immateriale e a Dio stesso, quando pensiamo che quel che in noi è limitato, in lui è senza limiti. Questi atti riflessivi forniscono gli oggetti principali dei nostri ragionamenti.

31. I nostri ragionamenti sono fondati su *due grandi principii*: *quello della contradizione*, per cui ciò che la implica vien giudicato falso, e vero ciò che è opposto o contradittorio al falso,

32. e quello della *ragion sufficiente*, in virtù del quale si giudica impossibile che alcun fatto sia vero od esista, e alcuna proposizione sia vera, se non v'è ragione sufficiente perchè sia così e non altrimenti; per quanto tali ragioni il più delle volte non possano essere conosciute.

33. Vi sono egualmente due specie di *verità*: quelle di *ragione* e quelle di *fatto*. Le verità di ragione sono necessarie ed il loro opposto è impossibile; quelle di fatto sono contingenti ed il loro opposto è possibile. Quando una verità è necessaria, se ne può trovar la ragione mediante l'analisi, risolvendola in idee e verità più semplici, finchè si giunge a quelle primitive.

34. Così nelle matematiche i *teoremi* speculativi e i *canoni* pratici sono ridotti, mercè l'analisi, alle *definizioni*, agli *assiomi* ed ai *postulati*.

35. Vi sono infine delle idee semplici, di cui non si potrebbe dare la definizione; vi sono anche assiomi e postulati, o, in

una parola, principii primitivi, che non potrebbero venir provati, e che d'altronde non hanno bisogno di prova: sono le proposizioni identiche, il cui opposto implica contradizione patente.

36. Ma la ragion sufficiente deve trovarsi anche nelle verità contingenti o di fatto, cioè nell'ordine delle cose propagate dall'universo degli esseri creati, nelle quali la decomposizione in ragioni particolari potrebbe giungere a un frazionamento senza limiti, a cagione dell'immensa varietà delle cose della natura e della divisione dei corpi all'infinito. V'è una infinità di figure e di movimenti presenti e passati che entrano nella causa efficiente del mio scrivere attuale; e v'è una infinità di leggiere inclinazioni e disposizioni presenti e passate del mio animo, che entrano nella causa finale.

37. E siccome tutto questo particolarizzarsi include altri contingenti anteriori o più particolari, ciascuno dei quali ha bisogno, perchè se ne possa rendere ragione, d'una simile analisi, per questa via non si progredisce affatto, ed occorre che la ragione sufficiente od ultima sia fuori della catena o serie dei contingenti in particolare, per quanto questa possa essere infinita.

38. Perciò la ragione ultima delle cose deve essere riposta in una sostanza necessaria, nella quale, al pari che in una fonte, i mutamenti particolari si trovino come in una causa eminente; ed è ciò che noi chiamiamo Dio.

39. Ora, poichè tale sostanza è una ragione sufficiente di tutti quei particolari, che sono del pari connessi in ogni parte, ne segue che v'è un solo Dio, e che questo Dio è sufficiente.

40. Si può inoltre inferire che questa sostanza suprema la quale è unica, universale e necessaria, non avendo nulla d'indipendente fuori di sè, ed essendo una semplice conseguenza dell'essere possibile, debba essere incapace di limiti e contenere la più grande realtà possibile.

41. Donde segue che Dio è assolutamente perfetto, poichè la perfezione non è altro che la grandezza della realtà positiva, presa in un senso preciso, togliendo ogni limite o

confine alle cose che ne hanno. E là, dove non sono confini, cioè in Dio, la perfezione è assolutamente infinita.

42. Segue ancora che le creature derivano le loro perfezioni dall'influenza di Dio, ma le loro imperfezioni dalla propria natura, incapace d'essere senza limiti. In ciò esse sono distinte da Dio.

43. È vero anche che in Dio risiede non solo la fonte delle esistenze, ma ancora quella delle essenze, in quanto sono reali, o di ciò che v'è di reale nel possibile. La ragione è che l'intelletto divino è la sede delle verità eterne o delle idee da cui quelle dipendono; senza di esso nulla vi sarebbe di reale nella possibilità, e non soltanto nessuna cosa esisterebbe, ma niente sarebbe perfino possibile.

44. Pertanto è necessario che, se v'è una realtà nelle essenze o possibilità, o anche, nelle verità eterne, questa realtà sia fondata su qualcosa di esistente e di attuale, e quindi sull'esistenza dell'Essere necessario, nel quale l'essenza racchiude l'esistenza; al quale, in altri termini, basta essere possibile per essere attuale.

45. Così, Dio soltanto (o l'essere necessario) ha questo privilegio, che deve esistere, dato che sia possibile. E, poichè nulla può impedire la possibilità di ciò che non implica alcun limite, alcuna negazione e quindi alcuna contradizione, ciò solo basta per apprendere *a priori* che Dio esiste. Noi l'abbiamo anche provato mediante la realtà delle verità eterne, e lo dimostriamo ora anche *a posteriori*, con la considerazione che esistono degli esseri contingenti, i quali non potrebbero trovare la loro ragione ultima o sufficiente che nell'essere necessario, il quale ha in se stesso la ragione della sua esistenza.

46. Pertanto non bisogna figurarsi con alcuni che, essendo le verità eterne dipendenti da Dio, esse siano arbitrarie e soggette alla volontà di lui, come pare abbia sostenuto Cartesio e poi il Poiret. Ciò non è vero che delle verità contingenti, il cui principio è la convenienza o scelta del meglio, non delle verità necessarie, che dipendono unicamente dall'intelletto divino, e ne sono l'oggetto interno.

47. Cosicchè Dio solo è l'unità primitiva o la sostanza semplice originaria, e tutte le monadi create o derivate ne sono i prodotti; esse nascono per così dire da lampeggiamenti continui della divinità, di momento in momento, limitati a seconda della ricettività della creatura, a cui la limitazione è essenziale.

48. V'è in Dio la potenza, che è fonte d'ogni cosa, poi la conoscenza, che contiene le idee nella loro particolarità, e in fine la volontà, che opera i mutamenti o le creazioni secondo il principio del migliore. A ciò corrisponde quello che nelle monadi create costituisce il soggetto o la base, la facoltà percettiva e quella appetitiva. Ma in Dio questi attributi sono assolutamente infiniti o perfetti, mentre nelle monadi create o nelle entelechie (o *perfectihabiis*, come Ermolao Barbaro traduceva questa parola) non sono che imitazioni, in proporzione della perfezione che hanno.

49. Si dice che la creatura agisce al di fuori, in quanto essa è perfetta, e che subisce per opera di un'altra, in quanto è imperfetta. Così si attribuisce l'azione alla monade, in quanto ha percezioni distinte, e la passione, in quanto ne ha di confuse.

50. Ed una creatura è più perfetta d'un'altra in ciò, che in essa v'è di che rendere ragione *a priori* di quel che avviene in un'altra; per questo si dice che la prima agisce sulla seconda.

51. Ma nelle sostanze semplici l'influenza d'una monade sull'altra è soltanto ideale e non può aver luogo per intervento di Dio, inquantochè, nelle idee di Dio, ogni monade postula con ragione che Dio, nel regolare le altre dall'origine delle cose, la tenga presente. È questo il solo mezzo per cui una monade può dipendere da un'altra, non essendo possibile un'influenza fisica nell'interno di quella.

52. Perciò, tra le creature, le azioni e le passioni sono scambievoli. Infatti Dio, comparando due sostanze semplici, trova, in ciascuna, delle ragioni che l'obbligano ad adattare ad essa l'altra, e quindi, ciò ch'è attivo in certi riguardi, è passivo da un altro punto di vista; attivo in quanto le sue percezioni

distinte valgono a rendere ragione di quel che avviene in un'altra, e passivo in quanto la ragione di ciò che in essa avviene si trova nelle percezioni distinte d'un'altra.

53. Ora, poichè v'è una infinità di universi possibili nelle idee di Dio, e non ne può esistere che un solo, è necessario che vi sia una ragione sufficiente della scelta di Dio, la quale lo determini a scegliere l'uno piuttosto che l'altro.

54. Questa ragione non può trovarsi che nella convenienza, nei gradi di perfezione che quei mondi contengono, poichè ciascuno ha diritto di pretendere all'esistenza, secondo la perfezione che racchiude.

55. E la saggezza di Dio gli fa conoscere, la sua volontà gli fa scegliere, e la sua potenza gli fa produrre, ciò che è causa dell'esistenza del migliore.

56. Ora questa connessione o questo adattamento reciproco delle cose create fa che ciascuna sostanza semplice abbia dei rapporti esprimenti tutte le altre, e che essa sia per conseguenza uno specchio vivente, perpetuo, dell'universo.

57. E come una stessa città guardata da punti differenti apparisce sempre diversa e quasi moltiplicata in prospettiva, così, per il numero infinito delle sostanze semplici, vi sono come tanti varii universi che non sono pertanto che le prospettive d'un solo universo, considerato dai diversi punti di vista di ciascuna monade.

58. Questo è il mezzo d'ottenere tutta la varietà ch'è possibile, insieme col più grande ordine; è il mezzo cioè d'ottenere tutta la perfezione possibile.

59. E soltanto questa ipotesi (che oso dire dimostrata) fa risaltare, a dovere, la grandezza di Dio; ciò che il Bayle riconobbe, quando, nel suo Dizionario (articolo *Rorarius*) vi mosse delle obbiezioni, ossia fu spinto a credere che io attribuissi troppo a Dio, e più che non sia possibile. Ma egli non seppe addurre alcuna ragione dell'impossibilità di quest'armonia universale, per cui ciascuna sostanza esprime esattamente tutte le altre, per effetto dei rapporti che ha con esse.

60. D'altronde in ciò che ho detto si veggono le ragioni *a priori*, per cui le cose non potrebbero andare diversamente:

infatti Dio, nel regolare il tutto, ha riguardo a ciascuna parte, e particolarmente a ciascuna monade, la cui natura, essendo rappresentativa, non potrebbe in alcun modo essere circoscritta alla rappresentazione d'una sola parte delle cose; per quanto questa rappresentazione non comprenda che confusamente i particolari di tutto l'universo, e distintamente solo una piccola parte delle cose, quelle cioè che sono più vicine a ciascuna monade, o più grandi in rapporto ad essa; altrimenti ogni monade sarebbe una divinità. Le monadi non sono dunque limitate nell'oggetto, ma nelle modificazioni della conoscenza dell'oggetto. Esse mirano tutte confusamente all'infinito, al tutto, ma son limitate e distinte tra loro a seconda dei gradi di distinzione delle percezioni.

61. In ciò i composti simboleggiano i più semplici. Infatti, siccome tutto è pieno, ciò che rende connesse le parti della materia, e siccome nel pensiero ogni movimento produce qualche effetto sui corpi distanti in proporzione della distanza, in tal guisa che ciascun corpo non solo subisce l'azione di quelli che lo toccano, e risente in qualche modo ciò che ad essi avviene, ma per mezzo loro risente anche l'influenza di quelli che toccano i primi, dai quali esso è immediatamente toccato: — ne segue, che questa comunicazione si propaga a qualunque distanza. Per conseguenza ogni corpo viene influenzato da tutto quello che avviene nell'universo, in tal modo, che colui che vede tutto potrebbe leggere in ciascuno quel che avviene dovunque, ed anche quel che è avvenuto o che avverrà, notando nel presente quel ch'è lontano, sia per tempo che per luogo; σύμπνοια πάντα, diceva Ippocrate. Ma un'anima non può leggere in se stessa se non quello che vi è rappresentato distintamente, e non potrebbe sviluppare d'un colpo le sue leggi, perchè vanno all'infinito.

66. Così, quantunque ciascuna monade creata rappresenti tutto l'universo, essa rappresenta più distintamente il corpo che è soggetto in modo particolare alla sua azione e di cui essa forma l'entelechia; e siccome tale corpo esprime tutto l'universo, in virtù della connessione di tutta la materia nel pieno, l'anima rappresenta anch'essa tutto l'universo,

nel rappresentare quel corpo, che le appartiene in modo particolare.

63. Il corpo appartenente ad una monade, che n'è l'entelechia o l'anima, costituisce, unito con l'entelechia, ciò che può chiamarsi un vivente, e con l'anima ciò che si chiama un animale. Ora il corpo d'un vivente o d'un animale è sempre organico, perchè, se ogni monade è a modo suo uno specchio dell'universo, e questo è regolato da un perfetto ordine, è necessario che vi sia l'ordine anche in chi rappresenta, cioè nelle percezioni dell'anima, e quindi nel corpo, dal cui punto di vista l'universo è rappresentato nell'anima.

64. Così il corpo organico d'ogni vivente è una specie di macchina divina o di automata naturale, che sorpassa infinitamente qualunque automata artificiale. Infatti una macchina costrutta dall'arte umana non è macchina in ciascuna delle sue parti; per esempio, il dente d'una ruota di ottone consta di parti o frammenti che non sono più nulla di artificiale, e non hanno più alcuna cosa che conservi i caratteri della macchina, relativamente all'uso cui la ruota era destinata. Ma le macchine della natura, cioè i corpi viventi, sono ancora macchine nelle loro minime parti, fino all'infinito. In questo è riposta la differenza tra natura ed arte, cioè tra l'arte divina e la nostra.

65. E l'autore della natura ha potuto compiere questo artifizio divino ed infinitamente meraviglioso, per la ragione che ciascuna parte della materia non è soltanto divisibile all'infinito, come hanno riconosciuto gli antichi, ma è anche suddivisa attualmente, senza fine, in parti di cui ciascuna ha qualche movimento proprio; altrimenti sarebbe impossibile che ciascuna porzione di materia esprimesse l'universo.

66. Di qui si vede che v'è un mondo di creature, di viventi, d'animali, d'entelechie, di anime in ogni minima parte di materia.

67. Ciascun frammento di materia può essere raffigurato come un giardino pieno di piante o come uno stagno pieno di pesci. Ma ciascun ramo di una pianta, ciascun membro d'un animale è ancor esso un simile giardino, un simile stagno.

68. E benchè la terra e l'aria intercettate tra le piante del giardino, o l'acqua intercettata tra i pesci dello stagno, non siano nè pianta nè pesce, tuttavia ne contengono anch'esse, ma per lo più in forma così minuta, da riuscire a noi impercettibile.

69. Così non v'è niente d'inculto, di sterile, di morto nell'universo, e non v'è caos nè confusione che all'apparenza, quale può apparirne in uno stagno veduto da una distanza donde non si scorge che un movimento confuso, e, per così dire un gorgogliar di pesci nello stagno, senza per altro che si discernano i pesci.

70. Di qui si vede che ogni corpo vivente ha un'entelechia dominante, che nell'animale costituisce l'anima; però le membra di quel corpo vivente sono piene d'altri viventi, di piante, di animali, ciascuno dei quali ha, a sua volta, la propria entelechia o anima dominante.

71. Ma non bisogna credere, con alcuni che avevano male interpretato il mio pensiero, che ogni anima abbia una massa o porzione di materia che le sia propria, o le sia assoggettata per sempre, e che quindi essa abbia altri viventi inferiori destinati sempre al suo servizio. Infatti tutti i corpi sono in un flusso perpetuo, come i fiumi, sicchè in ciascuno di essi v'è uno scambio continuo di parti.

72. Quindi l'anima non cambia corpo che a poco a poco e per gradi, di guisa che non è mai spogliata d'un tratto di tutti i suoi organi: v'è, sì, spesso metamorfosi negli animali, ma non mai metempsicosi o trasmigrazione di anime, nè esistono anime del tutto separate o genii senza corpo. Dio solo n'è completamente senza.

73. Per conseguenza, non v'è mai generazione affatto nuova, nè morte perfetta, nel rigor del termine, come separazione dell'anima. Quelle che noi chiamiamo generazioni, sono sviluppi ed accrescimenti, allo stesso modo che le così dette morti sono involuzioni e diminuzioni.

74. I filosofi sono stati molto perplessi nella quistione intorno all'origine delle forme, entelechie od anime; ma oggi che da ricerche esatte fatte su piante, insetti ed animali s'è

visto che i corpi organici della natura non nascono mai da un caos, cioè da materiali putrefatti, ma sempre da germi, in cui v'era senza dubbio qualche preformazione, s'è ammesso che non soltanto il corpo organico esisteva già prima della concezione, ma anche l'anima dentro di esso, e, in una parola, tutto l'animale; e che per mezzo della concezione quell'animale sia stato soltanto disposto a una grande trasformazione, per diventare un animale d'un'altra specie. Qualcosa di simile può rilevarsi fuori della generazione, come nella trasformazione dei vermi in mosche e delle crisalidi in farfalle.

75. Gli animali, alcuni dei quali sono elevati, per mezzo della concezione, al grado dei più grandi animali, possono essere chiamati spermatici; ma quelli tra essi che restano nel loro stato, e sono la più gran parte, nascono, si moltiplicano e muoiono come i grandi animali; solo un piccolo numero di eletti passa a più gran teatro.

76. Ma questa non era che la metà del vero; io poi ho concluso che, se l'animale non ha mai una vera origine naturale, non può avere nemmeno una fine naturale, e che non solo non v'è generazione, ma neanche distruzione intera o morte rigorosamente presa. Questi ragionamenti fatti *a posteriori*, e tratti dall'esperienza, s'accordano perfettamente coi miei principii dedotti *a priori*, come sopra.

77. Inoltre può dirsi che non solo l'anima (specchio d'un industre universo) è indistruttibile, ma anche l'animale stesso sia tale, benchè la sua macchina spesso perisca in parte, ed abbandoni o prenda spoglie organiche.

78. Questi principii m'hanno dato mezzo di spiegare naturalmente l'unione, o anche la conformità dell'anima e del corpo organico. L'anima e il corpo seguono ciascuno leggi proprie e s'incontrano in virtù dell'armonia prestabilita tra tutte le sostanze, per il fatto ch'esse sono tutte delle rappresentazioni d'uno stesso universo.

79. Le anime agiscono secondo le leggi delle cause finali, in forza di appetizioni, fini e mezzi. I corpi agiscono secondo le leggi delle cause efficienti o dei movimenti. E i due regni,

quello delle cause efficienti e quello delle cause finali, sono in armonia tra loro.

80. Cartesio ha riconosciuto che le anime non possono comunicare forza ai corpi, perchè v'è sempre la stessa quantità di forza nella materia. Nondimeno egli ha creduto che l'anima possa mutare la direzione dei corpi; poichè al tempo suo non si conosceva la legge della conservazione della stessa direzione totale nella materia. Se egli l'avesse saputa, sarebbe venuto al mio sistema dell'armonia prestabilita.

81. Secondo questo sistema i corpi agiscono come se, per impossibile, non esistessero anime; le anime agiscono come se non esistessero corpi; ed entrambi agiscono come se gli uni influissero sugli altri.

82. Quanto agli spiriti o anime ragionevoli, benchè in fondo, a mio parere, v'è in essi quello che, come ho detto, v'è in tutti i viventi ed animali (cioè che l'animale e l'anima cominciano col mondo e non possono finire che con esso), — c'è tuttavia questo di particolare in loro, che i loro germi spermatici, finchè non sono che tali, hanno soltanto delle anime ordinarie e sensitive, ma non appena quelli di essi che sono per così dire eletti, giungono alla natura umana, le loro anime sensitive sono elevate al grado della ragione ed alla prerogativa degli spiriti.

83. Tra le varie differenze intercedenti tra le anime ordinarie e gli spiriti, di cui ho già indicato una parte, v'è ancor questa, che le anime in generale sono specchi viventi o immagini dell'universo delle creature, mentre gli spiriti sono anche immagini viventi della stessa Divinità o dell'autore stesso della natura; capaci di conoscere il sistema dell'universo e d'imitarne qualcosa con saggi architettonici, essendo ciascuno spirito nella sua sfera quasi come una divinità.

84. Questo carattere rende gli spiriti capaci d'entrare in una specie di società con Dio, il quale è a loro riguardo non solo ciò che un inventore è rispetto alla sua macchina, (come Dio è in rapporto alle altre creature), ma anche ciò che un principe è verso i suoi sudditi, e anzi un padre verso i suoi figli.

85. D'onde è facile concludere che l'unione di tutti gli spiriti debba formare la città di Dio, cioè lo stato più perfetto che sia possibile sotto il più perfetto dei monarchi.

86. Questa città di Dio, questa monarchia realmente universale costituisce un mondo morale nel mondo naturale, e la più elevata e divina tra le opere di Dio. In essa è riposta veramente la gloria di Dio, che non vi sarebbe affatto se la grandezza e la bontà di lui non fossero conosciute ed ammirate dagli spiriti; inoltre, in rapporto a questa città divina egli esercita la sua bontà, nel mentre che la sua saggezza e la sua potenza si manifestano ovunque.

87. Allo stesso modo con cui abbiamo sopra stabilito un'armonia perfetta tra i due regni naturali, l'uno delle cause efficienti, l'altro delle finali, dobbiamo qui notare anche un'altra armonia tra il regno fisico della natura ed il regno morale della grazia, cioè a dire tra Dio, considerato come architetto della macchina dell'universo, e Dio, considerato come monarca della città divina degli spiriti.

88. Quest'armonia fa sì che le cose conducano alla grazia per le stesse vie della natura, e che, per esempio, questo globo debba essere distrutto e riparato per vie naturali, nei momenti in cui ciò è richiesto dal governo degli spiriti, per il castigo agli uni e la ricompensa degli altri.

89. Si può dire ancora che Dio come architetto accontenta in tutto Dio come legislatore; che quindi i peccati debbono portar con sè la propria pena, a mezzo dell'ordine della natura, anzi in virtù della struttura meccanica delle cose; e che egualmente le buone azioni debbono attirarsi le loro ricompense per vie meccaniche in rapporto ai corpi, benchè ciò non possa e non debba aver luogo sempre sul momento.

90. Infine, sotto questo governo perfetto non dev'esserci buona azione senza ricompensa, nè cattiva senza castigo; e tutto deve riuscire al bene dei buoni: di quelli cioè che non sono scontenti in questo grande stato; che, dopo aver fatto il loro dovere, s'affidano alla provvidenza; e che amano ed imitano a dovere l'autore d'ogni bene, rallegrandosi nel considerarne la perfezione: il che è conforme alla natura

del vero amore puro, il quale fa rallegrare della felicità di quel che si ama. Perciò le persone sagge e virtuose s'adoprano a fare tutto quello che sembra conforme alla volontà divina presuntiva o antecedente, e pertanto si contentano di quel che Dio fa accadere effettivamente, per la sua volontà segreta, conseguente e decisiva, riconoscendo, che, se noi potessimo intendere abbastanza l'ordine dell'universo, troveremmo che esso sorpassa tutti i desiderii dei più saggi, e che è impossibile renderlo migliore di quello che è, non solo riguardo al tutto in generale, ma anche a noi in particolare, se siamo uniti a dovere all'autore del tutto, non solo come all'architetto ed alla causa efficiente del nostro essere, ma anche come al nostro signore ed alla causa finale, che deve costituire il fine della nostra volontà, e può, essa sola, fare la nostra felicità.

PRINCIPII

DELLA NATURA E DELLA GRAZIA, FONDATI SULLA RAGIONE

1714.

1. La sostanza è un essere capace d'azione. Essa è semplice o composta. La sostanza semplice è quella che non ha parti. La sostanza composta è l'unione delle sostanze semplici o monadi. *Monas* è un termine greco, che significa l'Unità o ciò ch'è uno.

I composti o corpi sono pluralità; le sostanze semplici, le vite, le anime, gli spiriti sono unità. Ed è necessario che vi siano sostanze semplici ovunque, perchè senza di esse, non vi sarebbero quelle composte; perciò tutta la natura è piena di vita.

2. Le monadi, non avendo parti, non potrebbero essere formate nè disfatte. Esse non possono cominciare nè finire in modo naturale; e perdurano quindi quanto l'universo, che sarà modificato, ma non distrutto. Esse non potrebbero aver figure, chè altrimenti avrebbero parti. Perciò una monade in se stessa non potrebbe attualmente essere distinta da un'altra che per mezzo delle qualità e delle azioni interne, le quali non possono essere altro che le sue percezioni (cioè, le rappresentazioni nel semplice del composto o di quello che è esterno) e le sue appetizioni (cioè il suo tendere da una percezione all'altra), che sono i principii del mutamento. Infatti la semplicità della sostanza non impedisce la molteplicità delle modificazioni, che debbono aver luogo insieme in quella stessa sostanza semplice, e debbono consistere nella varietà delle relazioni con le cose esteriori.

Così in un centro o punto, per quanto semplice, si trova un'infinità di angoli, formati dalle linee che l'incontrano.

3. Tutto è pieno in natura. Vi sono sostanze semplici, effettivamente separate le une dalle altre per mezzo di azioni proprie che ne mutano continuamente i rapporti; e ciascuna sostanza semplice o monade, che costituisce il centro d'una sostanza (come, per esempio, d'un animale), e il principio della sua unicità, è attorniata da una massa composta di una infinità di altre monadi, che formano il corpo proprio di quella monade centrale, la quale rappresenta, secondo le affezioni di esso, come in una specie di centro, le cose che le sono esterne. E quel corpo è organico, quando costituisce una specie di automata o di macchina della natura, che è macchina non solo nel tutto, ma anche nelle più piccole parti che si possono osservare. Inoltre, siccome tutto è connesso, per il fatto che il mondo è pieno, e ciascun corpo agisce su ciascun altro, più o meno secondo la distanza, e n'è affettato per reazione; di qui segue che ogni monade è uno specchio vivente, cioè dotato d'azione interna, rappresentativo dell'universo, dal proprio punto di vista, e regolato non meno dallo stesso universo. E le percezioni nella monade nascono le une dalle altre per le leggi delle appetizioni o delle cause finali del bene e del male, che consistono nelle percezioni notevoli, regolate o sregolate, mentre i mutamenti dei corpi e i fenomeni esteriori nascono gli uni dagli altri per le leggi delle cause efficienti, cioè dei movimenti. Cosicchè tra le percezioni della monade ed i movimenti dei corpi v'è un'armonia perfetta, che è stata dall'inizio prestabilita tra il sistema delle cause efficienti e quello delle cause finali. In ciò consiste l'accordo e l'unione fisica dell'anima e del corpo, tale che l'una non può mutare le leggi dell'altro.

4. Ciascuna monade, con un corpo che le è proprio, costituisce una sostanza vivente. Quindi non solo c'è vita da per tutto, ma c'è ancora un'infinità di gradi nelle monadi, a seconda che le une dominano più o meno le altre. Ma quando la monade ha degli organi tanto bene adattati, che le impressioni che essi ricevono sono nette e distinte, e quindi son tali anche le percezioni che le rappresentano (come, per esempio,

quando per la conformazione degli umori degli occhi, i raggi di luce sono concentrati ed agiscono con maggior forza) si può giungere così fino al sentimento, cioè fino ad una percezione accompagnata da memoria; ad una percezione, in altri termini, di cui perdura a lungo una certa eco, che si fa sentire poi al momento giusto: un tal vivente è chiamato animale; e la sua monade, anima. E quando quest'anima è elevata fino alla ragione, è qualcosa di più sublime, e la si annovera tra gli spiriti, come sarà spiegato or ora.

È vero che gli animali sono talvolta nello stato di semplici viventi, e le loro anime nello stato di semplici monadi, cioè quando le loro percezioni non sono tanto distinte che sia possibile ricordarsene, come avviene in un profondo sonno senza sogni o in uno svenimento; ma le percezioni divenute interamente confuse debbono di bel nuovo svilupparsi negli animali, come dirò tra breve. Quindi è bene distinguere la percezione, che è lo stato interiore della monade nel rappresentare le cose esterne, e l'appercezione che è la coscienza, o conoscenza riflessiva di quello stato interiore: quest'ultima non è data a tutte le anime, e nemmeno sempre alla stessa anima. Per mancanza di questa distinzione i Cartesiani hanno errato, contando per niente le percezioni di cui non ci si appercepisce, come il volgare conta per niente i corpi insensibili. Ed è questo che ha fatto anche credere agli stessi Cartesiani, che i soli spiriti siano monadi, e che non vi siano anime degli animali inferiori ed ancor meno altri principii di vita. E mentre essi hanno troppo urtato l'opinione comune degli uomini negando il sentimento alle bestie, si sono poi d'altra parte troppo adattati ai pregiudizii del volgo, confondendo un lungo stordimento, che proviene da una grande confusione delle percezioni, con una morte rigorosa, in cui cesserebbe ogni percezione; il che ha confermato l'opinione mal fondata della distruzione di alcune anime, e l'empia credenza di certi pretesi spiriti forti, che hanno combattuto l'immortalità della nostra.

5. V'è una connessione nelle percezioni degli animali, che ha qualche somiglianza con la ragione, ma che non è

fondata che sulla memoria dei fatti e non già sulla conoscenza delle cause. È così che un cane fugge il bastone da cui è stato colpito, perchè la memoria gli rappresenta il dolore che quel bastone gli ha causato. E gli uomini, in quanto sono empirici, cioè nei tre quarti delle loro azioni, agiscono come le bestie; per esempio, si aspetta che farà giorno domani, perchè s'è fatta sempre una tale esperienza. Il solo astronomo prevede secondo ragione; ed anche quella previsione non si verificherà, in fine, quando la causa del giorno che non è eterna, verrà meno. Ma il ragionamento vero e proprio dipende dalle verità necessarie od eterne; come son quelle della logica, dell'aritmetica, della geometria, che fanno scevra da ogni dubbio la connessione delle idee, ed immancabili le conseguenze. Gli animali in cui non si nota questo procedimento sono chiamati bestie; ma quelli che conoscono tali verità necessarie, son propriamente quelli che vengono chiamati animali ragionevoli, e le loro anime, spiriti. Queste anime sono capaci di fare degli atti riflessivi e di pensare a ciò che vien detto Io, sostanza, monade, anima, spirito: in una parola, alle cose e alle verità eterne. Ed è ciò che ci rende suscettivi di scienze o di conoscenze dimostrative.

6. Le ricerche dei moderni ci hanno insegnato, e la ragione consente, che i viventi i cui organi ci sono noti, cioè le piante e gli animali, non sorgono dalla putredine o dal caos, come gli antichi hanno creduto, ma dai semi preformati, e quindi dalla trasformazione dei viventi preesistenti. Vi sono dei piccoli animali nei germi dei grandi, che, per mezzo del concepimento, assumono una veste nuova di cui s'appropriano, e che loro dà mezzo di nutrirsi e d'ingrandirsi per passare ad un più grande teatro, e fare la propagazione del grande animale. Però le anime degli animali spermatici umani non sono affatto ragionevoli, e non divengono tali che quando la concezione porta quegli animali alla natura umana. E come gli animali non nascono originariamente con la concezione o generazione, così non periscono del tutto con ciò che noi chiamiamo morte; infatti è ragionevole che ciò

che non comincia naturalmente non finisca del pari nell'ordine della natura. Cosicchè abbandonando la loro maschera o la loro spoglia, essi non fanno che tornare ad un più piccolo teatro, dove possono tuttavia essere tanto sensibili e tanto ben regolati, quanto nel più grande. E ciò che s'è detto dei grandi animali ha luogo ancora nella generazione e nella morte degli animali spermatici più piccoli, in rapporto ai quali essi possono passar per grandi; infatti tutto va all'infinito nella natura.

Quindi non soltanto le anime, ma anche gli animali non possono nascere nè perire: essi non sono che sviluppati, inviluppati, vestiti, spogliati, trasformati; le anime non lasciano mai tutto il loro corpo e non passano affatto da un corpo in un altro, che sia loro interamente nuovo.

Non v'è dunque metempsicosi, ma metamorfosi: gli animali non fanno che mutare, prendere ed abbandonare alcune parti; come avviene poco a poco e per piccole particelle impercettibili, ma in modo continuo, nella nutrizione; e tutto d'un colpo, in modo notevole, ma raramente, nella concezione o nella morte, per cui s'acquista o si perde tutto in una volta.

7. Fin qui non abbiamo parlato che da naturalisti: ora dobbiamo elevarci alla metafisica, valendoci del gran principio, poco usato comunemente, il quale implica che nulla avvenga senza ragion sufficiente, cioè che nulla avvenga senza che sia possibile, a chi conosca abbastanza le cose, rendere una ragione sufficiente a determinare perchè le cose avvengono così e non altrimenti. Posto questo principio, la prima quistione che s'ha diritto di fare è: perchè mai esiste qualcosa anzichè niente? Infatti il niente è più semplice e più facile dell'alcunchè. Inoltre, supposto che alcune cose debbano esistere, è necessario poter rendere ragione perchè esse debbano esistere così e non altrimenti.

8. Or questa ragion sufficiente dell'esistenza dell'universo non potrebbe trovarsi nell'ordine delle cose contingenti, cioè dei corpi e delle rappresentazioni loro nelle anime, perchè, essendo la materia in se stessa indifferente al moto ed

al riposo, e a questo o a quel movimento, non vi si potrebbe trovar la ragione del movimento, ed ancor meno d'un determinato movimento. E benchè il movimento attuale della materia venga dal precedente, e questo ancora da un precedente, non si progredisce affatto, quand'anche si vada lontano quanto si voglia: infatti resta sempre la stessa questione. È necessario quindi che la ragion sufficiente, la quale non abbia più bisogno d'un'altra ragione, sia fuori della serie delle cose contingenti, e si trovi in una sostanza, che ne sia causa, ovvero che sia un essere necessario, portante con sè la ragione della sua esistenza; altrimenti non s'avrebbe ancora una ragion sufficiente a cui fermarsi. Quest'ultima ragione delle cose è chiamata Dio.

9. Questa sostanza semplice primitiva deve racchiudere in modo eminente le perfezioni contenute nelle sostanze derivate che ne sono gli effetti; essa avrà quindi potenza, conoscenza e volontà perfette, cioè avrà onnipotenza, onniscienza e bontà sovrana. E, come la giustizia, generalmente presa, non è altro che la bontà conforme alla saggezza, deve esserci in Dio anche una bontà sovrana. La ragione che ha fatto sorgere le cose da lui, le fa ancora dipendere da lui, col farle persistere nell'esistenza ed operare; da lui esse ricevono continuamente ciò che dà loro qualche perfezione; ma quell'imperfezione che ad esse resta, proviene dalla limitazione essenziale ed originaria della creatura.

10. Dalla perfezione suprema di Dio segue che egli, producendo l'universo, ha scelto il miglior piano possibile, in cui v'è la più grande varietà unita al più grande ordine; in cui il terreno, il luogo, il tempo, sono i meglio preparati; in cui il maggior effetto è reso dai mezzi più semplici, e le creature hanno massima potenza, conoscenza, felicità e bontà che l'universo poteva consentire. Infatti poichè tutti i possibili pretendono all'esistenza nell'intelletto di Dio, il risultato di tutte queste pretese dev'essere il più perfetto mondo attuale che sia possibile. Senza di che non sarebbe possibile rendere ragione perchè le cose sono andate così e non altrimenti.

11. La saggezza suprema di Dio gli ha fatto specialmente scegliere le leggi del movimento più acconce e più convenienti alle ragioni astratte o metafisiche. Si conserva la stessa quantità della forza totale ed assoluta, cioè dell'azione; la stessa quantità della forza reciproca, o della reazione; infine la stessa quantità della forza direttiva. Inoltre l'azione è sempre uguale alla reazione, e l'effetto intero è sempre eguale alla sua causa totale. Ed è sorprendente che col tener conto solo delle cause efficienti o materiali non si potrebbe rendere ragione delle leggi del movimento scoperte al nostro tempo, una parte delle quali è stata scoperta da me stesso. Infatti ho trovato che bisogna ricorrere alle cause finali, e che quelle leggi non dipendono affatto dal principio della necessità, come le verità logiche, aritmetiche e geometriche; ma dal principio della convenienza, cioè dalla scelta della saggezza. Questa è una delle più efficaci e delle più tangibili prove dell'esistenza di Dio, per quelli che possono approfondire tali materie.

12. Dalla perfezione dell'autore supremo segue ancora che non solo l'ordine dell'universo intero è il più perfetto che sia possibile, ma ancora che ciascuno specchio vivente, rappresentante l'universo dal proprio punto di vista, cioè ciascuna monade, ciascun centro sostanziale, deve avere le sue percezioni ed i suoi appetiti regolati il meglio che sia compatibile con tutto il resto. Donde segue ancora che le anime, cioè le monadi più dominanti, o meglio, gli animali, non possono non risvegliarsi dallo stato d'assopimento in cui può metterli la morte o qualche altro accidente.

13. Infatti tutto è regolato nelle cose, una volta per sempre, con tutto l'ordine e la simmetria possibili: la suprema saggezza e bontà non può infatti agire che con una perfetta armonia. Il presente è gravido dell'avvenire; il futuro si potrebbe leggere nel passato; il lontano è espresso nel vicino. Si potrebbe conoscere la beltà dell'universo in ciascun'anima, se fosse possibile dispiegarne tutte le pieghe, che solo col tempo si svolgono sensibilmente. Ma, siccome ciascuna percezione distinta dell'anima comprende un'infinità di percezioni

confuse, che racchiudono tutto l'universo, l'anima stessa non conosce le cose di cui ha percezione, che in quanto ne ha percezioni distinte e nette; ed essa è perfetta in proporzione delle percezioni distinte che ha. Ciascun'anima conosce l'infinito, conosce tutto, ma confusamente. Come nel passeggiare lungo la riva del mare e nel sentire il gran rumore che esso fa, io sento i rumori individuali di ciascuna onda, ma senza discernerli, perchè le nostre percezioni confuse sono il risultato delle impressioni che tutto l'universo fa su noi; così è di ciascuna monade. Dio solo ha una conoscenza distinta d'ogni cosa; infatti egli ne è la fonte. S'è molto ben detto che egli è, come centro, da per tutto, ma la sua circonferenza non è in nessuna parte, perchè tutto gli è presente immediatamente, senza alcuna lontananza da quel centro.

14. Per ciò che concerne l'anima ragionevole o lo spirito, v'è in esso qualcosa di più che nelle monadi, o anche nelle semplici anime. Lo spirito non è solo uno specchio vivente dell'universo delle creature, ma anche un'immagine della Divinità. Esso non ha solo una percezione delle opere di Dio, ma è ancora capace di produrre qualcosa che loro rassomigli, benchè in piccolo. Infatti, per non dir niente delle meraviglie dei sogni, in cui noi inventiamo senza pena, anzi senza averne volontà, delle cose alle quali bisognerebbe pensare a lungo per trovarle nella veglia; la nostra anima è architettonica anche nelle azioni volontarie, e, con lo scoprire le scienze secondo le quali Dio ha regolato le cose (*pondere, mensura, numero*) essa imita nella sua sfera e nel suo piccolo mondo in cui le è permesso esercitarsi, ciò che Dio fa nel grande.

15. Perciò tutti gli spiriti, sia degli uomini che dei genii, entrando per mezzo della ragione e delle verità eterne in una specie di società con Dio, sono membri della città di Dio, cioè del più perfetto stato, formato e governato dal più grande e dal migliore dei monarchi: in cui non v'è delitto senza castigo, nè buona azione senza congrua ricompensa; in cui infine v'è tanta virtù e tanta felicità, quante ne sono possibili; e ciò non per un deviamento della natura, come se

quello che Dio prepara alle anime turbasse le leggi dei corpi, ma per l'ordine stesso delle cose naturali, in virtù dell'armonia prestabilita dall'eternità tra i regni della natura e della grazia, tra Dio come architetto e Dio come monarca; in modo che la natura conduce alla grazia e la grazia perfeziona la natura con l'avvalersene.

16. Così, benchè la ragione non ci possa insegnare qual è in particolare il grande avvenire riservato alla rivelazione, noi possiamo essere assicurati da quella stessa ragione che le cose son fatte in un modo che sorpassa i nostri voti. Or dunque, poichè Dio è la più perfetta e la più felice delle sostanze e quindi la più degna d'amore, e poichè il vero amore puro consiste nello stato che fa provar piacere delle perfezioni e della felicità di ciò che si ama, un tale amore deve darci il più grande piacere di cui possiamo esser capaci, quando Dio n'è l'oggetto.

17. Ed è facile amarlo come si deve, se lo conosciamo come ho detto. Infatti benchè Dio non sia sensibile ai nostri sensi esterni, egli non cessa perciò d'essere degnissimo d'amore e di procurare un grandissimo piacere. Noi vediamo come gli onori fanno piacere agli uomini, benchè non consistano affatto nella qualità dei sensi esteriori.

I martiri e i fanatici, per quanto l'affezione di questi ultimi sia mal regolata, mostrano di che è capace il piacere dello spirito; e, ciò che è più, gli stessi piaceri dei sensi si riducono a piaceri intellettuali conosciuti imperfettamente. La musica ci diletta, benchè la sua bellezza non consista che nell'accordo dei numeri e nel computo, (di cui non ci appercepiamo, ma che l'anima non cessa di fare), dei battiti o delle vibrazioni dei corpi risonanti, che s'incontrano a intervalli determinati. I piaceri che la vista prova nelle proporzioni sono della stessa natura, e quelli che son prodotti dagli altri sensi si riducono a qualcosa di simile, benchè non possiamo darne spiegazione egualmente chiara.

18. Si può dire ancora che fin dal presente l'amore di Dio ci fa pregustare la felicità futura. E, benchè sia disinteressato, produce da se stesso il nostro maggior bene ed

interesse, quand'anche non lo si cerchi e quando non si tenga conto d'altro che del piacere che ci dà, senza riguardo all'utilità che produce; infatti esso ci procura un pieno affidamento nella bontà del nostro Autore e Signore, che è causa per noi di una vera tranquillità dello spirito, non come quella degli Stoici, risoluti ad una pazienza forzata, ma quella che sorge dall'accontentamento presente, il quale ci assicura anche una felicità futura. E, oltre al piacere presente, nulla potrebbe essere più utile per l'avvenire, perchè l'amore di Dio riempie ancora di sè le nostre speranze, e ci conduce nella via della suprema felicità. Infatti, in virtù dell'ordine perfetto stabilito nell'universo, tutto è fatto il meglio possibile, tanto pel bene generale, quanto pel maggior bene particolare di quelli che ne sono persuasi, e sono contenti del Divino Governo, come non potrebbero non essere coloro che sanno amare la fonte d'ogni bene. Però la suprema felicità, da qualunque visione beatifica o conoscenza di Dio sia accompagnata, non potrebbe essere mai completa, poichè Dio, essendo infinito, non potrebbe essere conosciuto interamente.

La nostra felicità quindi non consisterà mai, e non deve consistere, in una gioia completa in cui non si avrebbe più niente da desiderare, e che renderebbe ottuso il nostro spirito; ma in un progresso continuo verso nuovi piaceri e nuove perfezioni.

EX EPISTOLIS AD PATREM DES BOSSES

11 martii 1706.

. . . .

Ens et unum convertuntur, sed et datur ens per aggregationem, ita et unum, etsi haec entitas, unitasque, sit semimentalis.

Numeri unitates, fractiones, naturam habent relationum. Et ea tenus aliquo modo entia appellari possunt. Fractio unitatis non minus est unum ens, quam ipsa unitas. Nec putandum est unitatem formalem esse aggregatum fractionum, cum simplex sit eius notio, conveniens divisibilibus et indivisibilibus, et indivisibilium nulla sit fractio. Etsi materialis unitas, seu in acto exercito (sed in genere sumpta) apud arithmeticos ex duabus medietatibus, cum subiectus earum capax est, componatur, ub sit $^1/_2 + ^1/_2 = 1$, seu ita verbi gratia, ut valor grossi sit aggregatum valoris duorum semigrossorum. Caeterum ego de substantiis loquebar. Animalis igitur fractio, seu dimidium, animal non est unum per se ens, quia non nisi de animalis corpore intellegi potest, quod unum per se ens non est, sed aggregatum, unitatemque arithmeticam habet, metaphysicam non habet. Ut autem ipsa materia, si entelechia adaequata absit, non facit unum ens, ita nec eius pars. Nec video, quid impediat, multa actu subjici uni entelechiae; imo hoc ipsum necesse est. Materia (nempe secunda) aut pars materiae existit, ut grex, aut domus, seu ut ens per aggregationem.

Infinitum actu in magnitudine non aeque ostendi potest ac in multitudine.

Argumenta contra infinitum actu, supponunt, hoc admisso dari numerum infinitum, item infinita omnia esse aequalia. Sed sciendum, revera aggregatum infinitum neque esse unum

totum, aut magnitudine praeditum, neque numero constare. Accurateque loquendo, loco numeri infiniti dicendum est plura adesse, quam numero ullo exprimi possint; aut loco lineae rectae infinitae, productam esse rectam ultra quamvis magnitudinem, quae assignari potest, ita, ut semper maior recta adsit. De essentia numeri, lineae et cuiuscunque totius est, esse terminatum. Hinc et si magnitudine infinitus esset mundus, unum totum non esset; nec cum quibusdam veteribus fingi posset Deus velut anima mundi, non solum quia causa mundi est, sed etiam quia mundus talis unum corpus non foret, nec pro animali haberi posset, neque adeo nisi verbalem haberet unitatem. Est igitur loquendi compendium, cum unum dicimus, ubi plura sunt quam uno toto assignabili comprehendi possunt, et magnitudinis instar efferimus, quod proprietates eius non habet. Quemadmodum enim de numero infinito dici nequit, par sit an impar; ita nec de recta infinita, utrum data recta sit commensurabilis an secus; ut adeo impropriae tantum hae de infinito velut una magnitudine sint locutiones, in aliqua analogia fundatae, sed quae si accuratius examines, subsistere non possunt. Solum absolutum, et indivisibile infinitum, veram unitatem habet, nempe Deus. Atque haec sufficere puto ad satisfaciendum omnibus argumentis contra infinitum actu, quae etiam ad infinitum potentiale suo modo adhiberi debent. Neque enim negari potest omnium numerorum possibilium naturas revera dari, saltem in divina mente, adeoque numerorum multitudinem esse infinitam.

Ego philosophice loquendo non magis statuo magnitudines infinite parvas quam infinite magnas, seu non magis infinitesimas quam infinituplas. Utrasque enim per modum loquendi compendiosum pro mentis fictionibus habeo, ad calculum aptis, quales etiam sunt radices imaginariae in algebra. Interim demonstravi, magnum has expressiones usum habere ad compendium cogitandi adeoque ad inventionem; et in errorem ducere non posse, cum pro infinite parvo substituere sufficiat tam parvum quam quis volet, ut error sit minor dato, unde consequitur errorem dari non posse. R. P. Gouye, qui obiecit, non satis videtur mea percepisse.

Caeterum ab ideis geometriae, ad realia physicae transeam; statuo materiam actu fractam esse in partes quavis data minores, seu nullam esse partem, quae non actu in alias sit subdivisa diversos motus exercentes. Id postulat natura materiae et motus, et tota rerum compages, per physicas, mathematicas et metaphysicas rationes.

Cum dico nullam partem materiae esse, quae non monades contineat, exemplo rem illustro corporis humani, vel alterius animalis, cuius quaevis partes solidae, fluidaeque rursus in se continent alia animalia et vegetabilia. Et hoc puto iterum dici debere de parte quavis horum viventium, et sic in infinitum.

Nullam entelechiam puto affixam esse certae parti materiae (nempe secundae) aut quod eodem redit, certis aliis entelechiis partialibus. Nam materia instar fluminis mutatur, manente entelechia dum machina subsistit. Machina habet entelechiam sibi adaequatam, et haec machina alias continent machinas primariae quidem entelechiae inadaequatas, sed propriis tamen sibi adaequatis praeditas, et a priore totali separabiles. Sane et schola formas partiales admittit. Itaque eadem materia substat pluribus formis, sed diverso modo pro ratione adaequationis. Secus est si intelligas materiam primam seu τὸ δυναμικὸν πρῶτον, παθητικὸν πρῶτον ὑποκείμενον, id est potentiam primitivam passivam seu principium resistentiae, quod non in extensione, sed extensionis exigentia consistit, entelechiamque, seu potentiam activam primitivam complet, ut perfecta substantia seu monas prodeat, in qua modificationes virtute continentur. Talem materiam, id est, passionis principium perstare suaeque entelechiae adhaerere intelligimus; atque ita ex pluribus monadibus resultare materiam secundam, cum viribus derivatis, actionibus, passionibus; quae non sunt nisi entia per aggregationem, adeoque semimentalia, ut iris, aliaque phaenomena bene fundata. Caeterum vides hinc non putandum, entelechiae cuivis assignandam portionem materiae infinite parvam (qualis nec datur) etsi in tales conclusiones soleamus ruere per saltum. Comparatione utar: finge circulum, et in hoc describe tres alios

maximos aequales circulos inter se aequales, et in quovis novo circulo, et inter circulos interstitio, rursus tres maximos aequales circulos, quos potes, et sic finge in infinitum esse processum; non ideo sequetur dari circulum infinite parvum, aut dari centrum quod circulum habeat proprium, cui (contra hypothesin) nullus alius inscribatur.

Quod statuis non interire animam animalque, rursus comparatione explicabo. Finge animal se habere ut guttam olei, et animam ut punctum aliquod in gutta. Si iam divellatur gutta in partes, cum quaevis pars rursus in guttam globosam abeat, punctum illud existet in aliqua guttarum novarum. Eodem modo animal permanebit in ea parte, in qua anima manet, et quae ipsi maxime convenit. Et uti natura liquidi in alio fluido affectat rotunditatem, ita natura materiae a sapientissimo autore constructae, semper affectat ordinem seu organizationem. Hinc neque animae, neque animalia destrui possunt; etsi possint diminui, atque obvolvi, ut vita eorum nobis non appareat. Nec dubium est, ut in nascendo, ita et in denascendo, naturam certas leges servare; nihil enim divinorum operum est ordinis expers. Praeterea qui considerat sententiam de conservatione animalis, considerare etiam debet, quod docui, infinita esse organa in animalis corpore, alia aliis involuta, et hinc machinam animalem et in genere machinam naturae non prorsus destructibilem esse.

Cum dixi omnem potentiam esse active motricem, intellexi haud dubie potentiam activam, et indicare volui, semper actionem aliquam actu sequi ex potentia conatum involvente, etsi contrariis aliarum potentiarum conatibus refractam.

Causae secundae agent, si nullum sit impedimentum positivum; imo, etsi adsit ut dixi, quamvis tunc minus agant.

Ais substantiam unam, si sola poneretur, habituram infinitas actiones simul, quia nil impediat. Respondeo etiam nunc, ubi impeditur, eam infinitas actiones simul exercere: nam ut iam dixi, nullum impedimentum actionem prorsus tollit. Nec mirum est, quod substantia quaevis infinitas exercet actiones ope partium infinitarum diversos motus exercentium; cum quaevis substantia totam quodam modo repraesentet

universum, prout ad ipsum refertur; et quaevis pars materiae a quavis alia aliquid patiatur. Sed non putandum est, ideo quia infinitas esse actiones, quamlibet actionem, et quamlibet aeque exercere, cum unaquaeque substantia determinatae sit naturae. Unam autem substantiam solam existere ex iis est, quae non conveniunt divinae sapientiae, adeoque non fient, etsi fieri possint (1).

29 maii 1716.

Uti in geometria interdum contingit, ut ex eo ipso quod supponitur aliquid esse diversum, inde non esse diversum consequatur; de quo genere ratiocinandi apud Euclidem aliquando reperto, Cardanus, Clavius, aliique egere: ita si quis fingat, mundum creatum esse citius, reperiet non esse factum citius; quia tempus absolutum non datur, sed nihil aliud est quam ordo successionum. Eodem modo si quis fingat, totum universum loco moveri servatis omnium rerum inter se distantiis, nihil actum erit; quia spatium absolutum aliquid imaginarium est, et nihil ei reale inest, quam distantia corporum; verbo, sunt ordines,non res. Tales suppositiones oriuntur ex falsis ideis. Itaque nisi aeternus sit mundus, quocunque tempore coepisse dicatur, perinde est: et nisi hoc statuamus, in absurdum incidemus, nec poterimus satisfacere arguentibus pro aeternitate mundi. Sequeretur enim Deum aliquid praeter rationem fecisse, neque enim possibile est rationem dari, huius potius quam alterius temporis initialis, cum discrimen ullum assignari non possit. Sed ex hoc ipso, quod discrimen assignari non potest, iudico etiam nullam esse diversitatem. Potuit ergo citius oriri mundus, sed tunc statuendus erit aeternus.

Materiam naturaliter exigere extensionem, est partes eius naturaliter exigere inter se ordinem coexistendi. An hoc negabis?

Eo ipso, dum puncta ita sita ponuntur, ut nulla duo sint, inter quae non detur medium, datur extensio continua.

---

(1) Si omette il resto della lettera.

In tuo arbitrio est, vinculum realizans composita, appellare modum substantialem. Sed tunc modum usurpas alio sensu, quam solemus. Revera substantiae compositae basis erit. Sed iste modus est res durabilis, non modificatio quae nascitur, et perit. Non tamen est modus monadum, quia sive ponas, sive tollas, nihil in monadibus mutatur.

Non dico inter materiam et formam dari medium vinculum, sed ipsam compositi formam substantialem, et materiam primam sensu scholastico sumtam, id est potentiam primitivam, activam, et passivam, ipsi vinculo, tanquam essentiae compositi inesse. Interim vinculum hoc substantiale naturaliter, non essentialiter vinculum est. Exigit enim monades, sed non essentialiter involvit, quia existere potest sine monadibus, et monades sine ipso.

Si realizans phaenomena praesupponeret aliquid praeter monades, iam compositum esset realizatum contra hypothesin. Quicquid existit praeter monades, et monadum modificationes, realizantis phaenomena consectarium est.

Etiam verae substantiae compositae non gignuntur, nisi ad sensum; nam, ut saepe dixi, non tantum anima, sed et animal manet. Non oriuntur, vel occidunt nisi modificationes et (ex substantiatis) aggregata; id est accidentia vel entia per accidens.

At ratione rerum (etiam sine respectu ad sapientiam divinam) iudicamus, nos non solos existere, quia nulla apparet privilegii pro uno ratio. Nec ipse aliter ratione convincere poteris aliquem, qui contenderet se solum existere, alios a se tantum somniari. Sed ratio datur privilegii existentium prae non existentibus, seu cur non omnia possibilia existant. Caeterum etsi nullae existerent creaturae praeter percipientem, ordo perceptus ostenderet sapientiam divinam. Itaque nullus hic circulus, quanquam etiam sapientia Dei a priori, non ex solo phaenomenorum ordine habeatur. Ex eo enim, quod contingentia reperiuntur, reperitur ens necessarium, id intelligens, ut in Theodicaea ostendi. Si corpora mera essent phaenomena, non ideo fallerentur sensus. Neque enim sensus pronuntiant aliquid de rebus metaphysicis. Sensuum veracitas

in eo consistit, ut phaenomena consentiant inter se, neque decipiamur eventibus, si rationes experimentis inaedificatas probe sequamur.

Substantia agit quantum potest, nisi impediatur; impeditur autem etiam substantia simplex, sed naturaliter non nisi intus a se ipso. Et cum dicitur monas ab alia impediri, hoc intelligendum est de alterius repraesentatione in ipsa. Autor rerum eas sibi invicem accomodavit, altera pati dicitur, dum eius consideratio alterius considerationi cedit.

Aggregatum resolvitur in partes, non substantia composita; quae partes componentes exigit tantum, verum non ex iis estentialiter constituitur, alioqui foret aggregatum. Agit mechanice, quia in se habet vires primitivas, seu essentiales, et derivativas, seu accidentales.

Est echo monadum, ex sua constitutione, qua semel posita exigit monades, sed non ab iis pendet. Etiam anima est echo externorum, et tamen ab externis est independens.

Quia nec monades, nec substantiae compositae partiales de substantia composita totalis essentia sunt; ideo salvis monadibus, vel aliis ingredientibus, substantia composita tolli potest, et vice versa.

Si corpora mera essent phaenomena, existerent tamen ut phaenomena, velut iris.

Ais, corpora posse esse aliud quam phaenomena, etsi non sint substantiae. Ego puto, nisi dentur substantiae corporeae, corpora in phaenomena abire. Et ipsa aggregata nihil aliud sunt, quam phaenomena, cum praeter monades ingredientes, caetera per solam perceptionem addantur, eo ipso dum simul percipiuntur. Praeterea si solae monades essent substantiae, alterutrum necessarium esset, aut corpora esse mera phaenomena, aut continuum oriri ex punctis, quod absurdum esse constat. Continuitas realis non nisi a vinculo substantiali oriri potest. Si nihil existeret substantiale praeter monades, seu si composita essent mera phaenomena, extensio ipsa nil foret nisi phaenomenon resultans ex apparentiis simultaneis coordinatis, et eo ipso omnes controversiae de compositione continui cessarent. Quod vero additur monadibus ut phaenomena

realizentur, non est modificatio monadum, quia nihil in earum perceptionibus mutat. Ordines enim, seu relationes, quae duas monades iungunt, non sunt in alterutra monade, sed in utraque aeque simul, id est, revera in neutra, sed in sola mente; hanc relationem non intelliges, nisi addas vinculum reale, seu substantiale aliquid, quod sit subiectum, seu coniungentium praedicatorum et modificationum. Neque enim puto a te statui accidens, quod simul insit duobus subiectis, et unum, ut sic dicam, pedem in uno, alterum in altero habeat.

Quantitas continua non addit impenetrabilitatem (nam ea etiam loco tribuitur) sed materia. Et vos ipsi statuitis impenetrabilitatem exigi tantum a materia, non esse de eius essentia.

Substantia composita non consistit formaliter in monadibus, et earum subordinatione, ita enim merum foret aggregatum, seu ens per accidens; sed consistit in vi activa, et passiva primitiva, ex quibus oriuntur qualitates, et actiones passionesque compositi, quae sensibus deprehenduntur, si plus quam phaenomena esse ponantur.

Dicis, modificari substantialiter esse monades habere modum, qui eas faciat naturale principium operationum. Sed quid, quaeso, ille modus est-ne qualitas? est-ne actio? Mutatne monadum perceptiones? Nihil tale dici; revera substantia est, non monadum modus, etsi naturaliter ei monades respondeant. Monades non sunt principium operationum ad extra. Nescio quid te adigat, ut substantialitatem compositi facias monadum modum, id est, revera accidens. Non est opus ut statuamus substantias oriri, interireque, imo si statuimus, evertemus substantiae naturam, recidemusque in aggregata, seu entia per accidens. Quod vulgo substantias dicunt, revera non sunt, nisi substantiata. Philosophi Peripatetici, dum generationem, et corruptionem veram substantiaram crediderunt, in difficultates inexplicabiles inciderunt circa originem formarum, aliaque; quae omnia meo explicandi modo cessant.

Ita est, ut ais, ubi substantia illa absoluta realizans phaenomena, ponitur, statim habetur substantia compositi, sed a Deo regulariter agente non ponitur, nisi dentur ingredientia;

nempe monades, aut aliae substantiae compositae partialesque. Interim haec ingredientia formaliter non insunt; exiguntur, non necessario requiruntur. Itaque miraculo abesse possunt, id est, ista ingredientia non sunt formaliter constitutiva; sunt constitutiva in aggregatis, non in veris substantiis. Dices, cum substantia composita abest, monades vero, vel ingredientia, non adsunt, nemo dicet adesse compositum. Respondeo, nemo dicet, nisi edoctus sit, esse miraculum: sic nemo dicet, Corpus Christi adesse in Eucharistia, nisi edoctus hoc miraculose fieri.

. . . Omnis perfectio meo iudicio ad lineam sapientiae pertinet. Porro linea sapientiae eo tendit, ut perfectio maxima introducatur, quam res capit. Itaque si quae perfectiones sunt aliis compatibiles, non omittentur. Et talis est perfectio harmoniae praestabilitae, quae etiam alioribus rationibus nititur. Caeterum ipsa cuiusque monadis relatio facit, ut in se invicem non agant, cum unaquaeque sufficiat omnibus, quae in ipso contingunt; quicquid in ipsis addes inane est.

Quaeris tandem, per quod mea substantia composita differat ab entelechia. Dico ab ea non differre, nisi ut totum a parte, seu entelechiam primam compositi, esse partem constitutivam substantiae compositae, nempe vim activam primitivam. Sed differt a monade, quia est realizans phaenomena; monades vero existere possunt, etsi corpora non essent, nisi phaenomena. Caeterum entelechia compositae substantiae semper monadem suam dominantem naturaliter comitatur: et ita, si monas sumatur cum entelechia, continebit formam substantialem animalis.

Nil prohibet quin echo possit esse fundamentum aliorum, praesentim si sit echo originaria.

Si monades rigorose loquendo, substantiis compositis accidunt, etsi sint naturaliter iis connexae; velle ut hae tollantur, est scrupolositatem graecorum quorundam renovare, qui etiam accidentia panis et vini sublata esse contendunt. Denique non sunt augenda miracula praeter necessitatem. Revera monades pertinent ad quantitatem quam superesse scholastici ipsi volunt. Non est parvum, id omne adesse unius substantiae,

abesse alterius, quod phaenomena realizet. Breviter: ex his duabus positionibus dari substantiam compositam, paenomenis realitatem tribuentem, et substantiam naturaliter, nec oriri, nec occidere, mea cuncta hic consequuntur; quamquam revera ex sola prima positione, seu ex solo postulato, quod phaenomena habeant realitatem extra percipiens videatur tunc demonstrari posse philosophia peripatetica emendata. Nam quod substantia non oriatur, nec occidat, vel ex eo confici potest, quia alias incidemus in perplexitates. Ex his porro oritur discrimen formale inter substantiam compositam, et monadem, rursusque inter substantiam compositam et aggregatum; atque etiam independentia compositae ab ingredientibus, a quibus composita dicitur, etsi ex iis non sit aggregata. Atque hinc etiam substantiam, ac ipsam compositam (verbi gratia hominis, animalis) eandem numero manere dicimus, non tantum apparenter, sed et vere, etsi ingredientia perpetuo mutentur, et sint in continuo fluxu. Et sic ingredientia ipsa, ponamus a substantia per naturam separari paulatim, et particulatim, quidni admittas, per miraculum separationem ut sic loquar, totatim, et simul, sublata omni substantia composita, seu phaenomena realizante, quae est in re terrena, substituto realizante phaenomena in re coelesti: itaque non puto, me a doctrina scholarum circa substantias corporeas abire, nisi in hoc uno, quod verae substantiae, sive simplicis, sive compositae, generationem, et corruptionem tollo, quia nec necessarias, nec explicabiles esse reperio; atque ita philosophiam istam innumeris difficultatibus libero. Sed ita substantiam corpoream, seu compositam restringo ad sola viventia, seu ad solas machinas naturae organicas. Caetera mihi sunt mera aggregata substantiarum, quae appello substantiata; aggregatum vero non constituit nisi unum per accidens.

Ad ea, quae de punctis Zenoniis dixisti addo, eo non esse nisi terminos, itaque nihil componere posse: sed et monades solae continuum non component, cum per se careant omni nexu quaelibet monas est tanquam mundus separatus. At in materia prima (nam secunda aggregatum est)

seu in passivo subtantiae compositae involvitur continuitatis fundamentum, unde vero oritur continuum ex substantiis compositis iuxta se positis, nisi a Deo supernaturaliter tollatur extensio, ordine inter coexistentia illa quae se penetrare censentur sublato. Et hoc sensu fortasse dixi, extensionem esse modificationem materiae primae, seu formaliter non-extensi. Sed hoc genus modalitatis medium est inter attributa essentialia, et accidentia, consistit enim in attributo naturali perpetuo, quod non nisi supernaturaliter mutari potest.

. . . Cogitavi aliquando quid uni ex vestris dicendum foret, qui omnem substantiam compositam, tanquam superfluam tollere vellet. Hoc posito, substantia corporis ipsius consisteret in phaenomenis constitutivis, ut accidentia consistunt in phaenomenis resultantibus, quemadmodum natura albi consistat in bullis, instar spumae, vel simili aliqua contextura, cuius perceptio est in nobis inobservata. Accidens vero alibi consisteret in perceptione illa observata, per quam album agnoscimus. Itaque si Deus vellet pro albo substituere nigrum, servatis accidentibus albi, efficeret, ut omnes percipientes (in mutuo enim percipientium consensu consistit phaenomeni veritas) retineret perceptionem albi observatam, et eius effectus, seu perceptionem resultantis ex constitutivo; sed perceptionem inobservatam haberent non spumarum, seu monticulorum, (id est texturae album facientis), sed vallium, seu texturae facientis nigrum. Itaque omnes perceptiones observabiles panis manerent, sed pro phaenomenis constitutivis (quae etiam a nobis percepiuntur, sed inobservabiliter) phaenomenorum constitutivorum, seu inobservabilium carnis perceptio universalis substitueretur.

RACCOLTA DI LETTERE

TRA LEIBNIZ E CLARKE [1]

SU DIO, L'ANIMA, LO SPAZIO, IL TEMPO ECC.

1715-1716.

PRIMO SCRITTO DI LEIBNIZ.

1. Pare che anche la religione naturale si affievolisca in Inghilterra. Molti rendono corporee le anime, altri materializzano lo stesso Dio.

2. Locke e i suoi seguaci, almeno, dubitano che le anime non siano materiali ed inestinguibili per via naturale.

3. Newton dice che lo spazio è l'organo di cui Dio si serve per sentir le cose. Ma, se egli ha bisogno di qualche mezzo per sentirle, vuol dire che esse non dipendono interamente da lui e non sono opera sua.

4. Newton e i suoi seguaci hanno un'idea molto ridicola dell'opera di Dio. Secondo loro, Dio ha bisogno di caricare ogni tanto il suo orologio che altrimenti cesserebbe d'agire; egli non ha avuto tanto accorgimento da dargli un moto perpetuo. Inoltre la macchina di Dio è, secondo loro, così imperfetta, che Dio è costretto di tempo in tempo a ripulirla con un lavoro straordinario, ed anche ad aggiustarla, come fa un orologiaio con la sua opera; per cui egli è un mastro

---

(1) SAMUEL CLARKE [1675-1729] fu amico e seguace di Newton, del quale tradusse in latino l'Ottica. La sua corrispondenza col Leibniz — sorta e continuata con la mediazione della principessa Guglielmina Carlotta von Auspack — cade negli anni 1715-16, quando era ancora viva la lotta tra L. e i newtoniani per la scoperta del calcolo differenziale.

tanto più inesperto, quanto più spesso è obbligato a ritoccarla e a correggerla. Secondo la mia opinione, vi persiste sempre la stessa forza e la stessa energia, che però passa di materia in materia, conforme alle leggi della natura ed al bell'ordine prestabilito. Ed io ritengo che quando Dio fa dei miracoli, non li fa per sostentare i bisogni della natura, ma quelli della grazia. Giudicar diversamente, sarebbe avere un'idea molto bassa della saggezza e della potenza di Dio.

PRIMA REPLICA DI CLARKE.

1. È vero, ed è una cosa deplorevole, che vi sono in Inghilterra, come pure in altri paesi, persone che negano perfino la religione naturale o che la corrompono all'estremo; ma, in séguito alla dissolutezza dei costumi, ciò va attribuito principalmente alla falsa filosofia dei materialisti, che è direttamente combattuta dai principii matematici della filosofia. È vero ancora che vi son persone le quali materializzano l'anima e lo stesso Dio; ma costoro si dichiarano apertamente contrarii ai principii matematici della filosofia, che sono i soli principii i quali dimostrano che la materia è la parte più piccola e meno considerevole dell'universo.

2. Vi sono alcuni brani negli scritti di Locke, che potrebbero dar ragione di sospettare ch'egli dubitasse dell'immaterialità dell'anima; ma in ciò egli non è stato seguíto che da pochi materialisti, nemici dei principii matematici della filosofia, i quali non approvano, nelle opere del Locke, quasi niente altro che i suoi errori.

3. Newton non dice che lo spazio è l'organo di cui Dio si serve per appercepire le cose; e neppur che Dio abbia bisogno d'alcun mezzo per appercepirle. Al contrario egli dice che Dio, essendo onnipresente, appercepisce le cose colla sua presenza immediata, in tutto lo spazio dove esse sono, senza intervento o soccorso d'alcun organo o d'alcun mezzo. Per rendere la cosa più intelligibile, la spiega con un paragone. Egli dice che, come l'anima, essendo immediatamente presente alle immagini che si formano nel cervello per mezzo degli organi

dei sensi, vede tali immagini come se fossero le stesse cose ch'essi rappresentano; ugualmente Dio vede tutto colla sua presenza immediata, essendo attualmente presente alle cose medesime, quante ve ne sono nell'universo, nello stesso modo che l'anima è presente a tutte le immagini che si formano nel cervello. Newton considera il cervello e gli organi dei sensi come il mezzo col quale si son formate quelle immagini, e non come il mezzo col quale l'anima le vede o le appercepisce, una volta formate. E nell'universo, egli non considera le cose come se fossero immagini formate con un certo mezzo o per opera di organi, ma come cose reali che Dio stesso ha formate, e ch'egli vede in tutti i luoghi dove esse sono, senza l'intervento di alcun mezzo. Questo è tutto ciò che Newton ha voluto dire col paragone di cui s'è avvalso, quando ha supposto che lo spazio infinito è, per così dire, il *Sensorium* dell'essere onnipresente.

4. Se, tra gli uomini, un artefice è considerato con ragione come tanto più abile quanto più lungo è il tempo che la macchina da lui costrutta persiste nel suo movimento regolato, senza bisogno d'alcun ritocco, ciò è perchè l'abilità di tutti gli artefici umani non consiste che nel comporre e nel congiungere certi pezzi, il movimento dei quali ha ragioni affatto indipendenti dall'operaio; come i pesi, le molle ecc., le cui forze non sono prodotte dal costruttore, il quale non fa che adattarle e congiungerle tra loro. Ma è tutt'altro il caso riguardo a Dio, che non soltanto compone e adatta le cose, ma è anche l'autore delle loro potenze primitive o delle loro forze motrici, e le conserva perpetuamente. Per conseguenza, dire che nulla si fa senza la sua provvidenza ed ispezione, non è abbassare la sua opera, ma piuttosto farne conoscere la grandezza e l'eccellenza. L'idea di coloro che sostengono che il mondo sia una grande macchina, che si muove senza l'intervento di Dio, come un orologio continua a muoversi senza l'aiuto dell'orologiaio; quest'idea, io dico, introduce il materialismo e la fatalità; e, sotto il pretesto di far di Dio una *Intelligentia Supramundana*, tende in effetti a bandire dal mondo la provvidenza e il governo di Dio. Inoltre, per

la stessa ragione che un filosofo può immaginare che tutto avvenga nel mondo, fin dalla sua creazione, senza che la provvidenza v'abbia alcuna parte, non sarà difficile a un pirroniano spingere i ragionamenti più oltre, col supporre che le cose sono andate da tutte l'eternità come vanno al presente, senza che sia necessario ammettere una creazione, e neppure quell'altro autore del mondo, che quei raziocinatori chiamano: la Natura saggissima ed eterna. Se un re avesse un reame in cui ogni cosa avvenisse senza il suo intervento, e senza ch'egli ordinasse in che modo dovesse esser fatta; questo sarebbe un reame del tutto nominale rispetto a lui, ed egli non meriterebbe d'avere il titolo di re o di governatore. E, come si potrebbe supporre con ragione che quelli i quali pretendono che in un regno le cose possono andar bene senza che il re se ne occupi, non sarebbero addolorati di fare a meno del re; ugualmente quelli i quali sostengono che l'universo non ha bisogno che Dio lo diriga e lo governi continuamente, propongono una dottrina che tende a bandir Dio dal mondo.

SECONDO SCRITTO DI LEIBNIZ
OSSIA REPLICA AL PRIMO SCRITTO DI CLARKE.

1. Si ha ragione di affermare, nello scritto dato alla Principessa di Galles e che Sua Altezza Reale m'ha fatto grazia d'inviarmi, che in séguito alle passioni viziose, i principii dei materialisti contribuiscono potentemente a far persistere l'empietà. Ma non credo che vi sia motivo d'aggiungere che i principii matematici della filosofia siano opposti a quelli dei materialisti. Al contrario, sono identici; eccetto che i materialisti, ad esempio di Democrito, d'Epicuro e di Hobbes, si limitano ai soli principii matematici e non ammettono altro che corpi, mentre i matematici cristiani ammettono anche sostanze immateriali. Cosicchè non bisogna propriamente opporre i principii matematici, nel significato comune del termine, ma i principii metafisici, a quelli dei materialisti. Pitagora, Platone, e in parte Aristotile ne hanno

avuto qualche conoscenza; ma io credo di averli stabiliti dimostrativamente, benchè esposti in forma popolare, nella mia Teodicea. Il grande fondamento delle matematiche è il principio di contradizione o d'identità, cioè a dire, che una proposizione non potrebbe essere vera e falsa al tempo stesso; che quindi *A* è *A* e non potrebbe essere non *A*. Questo solo principio basta per analizzare tutta l'aritmetica e tutta la geometria, cioè tutti i principii matematici. Ma, per passare dalla matematica alla fisica, occorre ancora un altro principio, come ho notato nella mia Teodicea: è il principio della ragion sufficiente: nulla accade senza che vi sia una ragione per cui avvenga così e non altrimenti. Perciò Archimede, volendo passare dalla matematica alla fisica, nel suo libro sull'equilibrio, è stato costretto a valersi d'un caso particolare del gran principio della ragion sufficiente. Egli prende per dato che, se alle due estremità d'una bilancia in equilibrio si sospendono pesi eguali da una parte e dall'altra, il tutto starà in riposo. Ciò perchè non v'è alcuna ragione che la bilancia penda da un lato piuttosto che dall'altro. Ora con questo solo principio, cioè che è necessaria una ragion sufficiente perchè le cose stiano così e non altrimenti, si dimostra la divinità e tutto il resto della metafisica o della teologia naturale; e si dimostrano anche in qualche modo i principii fisici indipendenti dalla matematica, cioè i principii dinamici, o della forza.

2. Si afferma poi, che, secondo i principii matematici, cioè secondo la filosofia di Newton (poichè i principii matematici non decidono niente), la materia è la parte meno notevole dell'universo. La ragione è ch'egli ammette oltre la materia, uno spazio vuoto; e che, secondo lui, la materia occupa una parte minima dello spazio. Ma Democrito ed Epicuro hanno sostenuto lo stesso, tranne che essi differivano da Newton, in questo riguardo, dal più al meno, e che forse, ammettevano maggiore quantità di materia nel mondo che Newton non ammetta. Nel che la loro dottrina mi pare preferibile, perchè, più materia esiste, più occasione è data a Dio di esercitare la sua saggezza e la sua potenza; questa

è una delle ragioni per cui ritengo che il vuoto non esista affatto.

3. È detto esplicitamente nell'appendice dell'Ottica di Newton che lo spazio è il *Sensorium* di Dio. Ora la parola *Sensorium* ha sempre significato l'organo della sensazione. Permesso a lui ed ai suoi amici di spiegarsi ora affatto diversamente. Per me, non mi ci oppongo.

4. Si suppone che basti la presenza dell'anima, perchè essa appercepisca ciò che avviene nel cervello; ma è proprio ciò che il Padre Malebranche e tutta la scuola Cartesiana negano, e con ragione. Occorre tutt'altro che la sola presenza perchè una cosa rappresenti ciò che avviene in un'altra. Occorre all'uopo qualche comunicazione spiegabile, qualche maniera d'influenza. Lo spazio, secondo Newton, è intimamente presente al corpo ch'esso contiene, e che gli è commisurato; segue forse da ciò che lo spazio appercepisca quel che avviene nel corpo, e che se ne ricordi dopo che il corpo n'è uscito? Inoltre, essendo l'anima indivisibile, la sua presenza immediata nel corpo non la si potrebbe immaginare che in un punto. Allora, come mai essa appercepirebbe quel che avviene fuori di questo punto? Io credo d'essere stato il primo a mostrare come l'anima appercepisce quello che avviene nel corpo.

5. La ragione per cui Dio appercepisce ogni cosa non è la sua semplice presenza, ma anche la sua attività; infatti egli conserva le cose con un'azione che produce continuamente quel ch'esse contengono di bontà e di perfezione. Ma, poichè le anime non esercitano influenza immediata sui corpi, nè i corpi sulle anime, la loro corrispondenza mutua non potrebbe essere spiegata col fatto della presenza.

6. La vera ragione che fa apprezzare principalmente una macchina è presa piuttosto dall'effetto della macchina, che dalla sua causa. Non prendiamo tanto notizia della potenza del costruttore, quanto del suo artifizio. Così la ragione che si allega per lodare la macchina di Dio, che cioè egli l'ha fatta tutt'intera, senza prenderne la materia al di fuori, non è sufficiente. È un piccolo sotterfugio al quale s'è stati

costretti di ricorrere. E la ragione che rende Dio preferibile a un altro costruttore di macchine, non è soltanto che egli produce il tutto, mentre che l'artefice ha bisogno d'andare in cerca della sua materia: questo motivo di preferirlo verrebbe solo dalla potenza; ma v'è ancora un'altra ragione dell'eccellenza di Dio, che è tratta dalla saggezza. Ed è che la sua macchina dura anche più a lungo e funziona con più esattezza di quella di qualsiasi altro costruttore. Chi acquista un orologio, non si cura se l'artefice l'ha fatto tutt'intero o se ne ha fatto costruire i pezzi da altri artefici, e li ha soltanto adattati; purchè funzioni a dovere. E se l'artefice avesse ricevuto da Dio perfino il dono di creare la materia delle ruote, non ce ne accontenteremmo, se egli non avesse ricevuto anche il dono di comporle bene. Egualmente, chi vorrà esser contento dell'opera di Dio, non lo sarà per la sola ragione che ci si allega.

7. Così occorre che l'artifizio di Dio non sia inferiore a quello d'un artefice; occorre anzi che lo sorpassi infinitamente. La semplice produzione d'ogni cosa porrebbe, sì, in rilievo la potenza di Dio, ma non la sua saggezza. Quelli che sosterranno il contrario cadranno giustamente nell'errore dei materialisti e di Spinoza, mentre protestano di tenersene lontani. Essi riconosceranno la potenza, ma non abbastanza la saggezza nel principio delle cose.

8. Io non dico affatto che il mondo corporeo è una macchina o un orologio che funziona senza intromissione di Dio, anzi professo che le creature hanno bisogno della sua influenza continua; ma sostengo che esso è un orologio che funziona senza aver bisogno di correzioni, altrimenti bisognerebbe dire che Dio si ricreda. Dio ha tutto preveduto, ed ha provveduto a tutto fin da principio. V'è nelle sue opere un'armonia, una bellezza, già prestabilite.

9. Quest'idea non esclude la provvidenza o il governo di Dio: al contrario lo rende perfetto. Una vera provvidenza di Dio richiede una perfetta preveggenza; ma, più ancora, richiede che non soltanto egli abbia tutto preveduto, ma anche a tutto provveduto, mediante convenienti rimedii preordinati:

altrimenti egli o mancherebbe di saggezza per prevedere o di potenza per provvedere, e rassomiglierebbe a un Dio sociniano, che vive alla giornata, come diceva lo Jurieu. È vero che Dio, secondo i sociniani, non sa neppure prevedere gl'inconvenienti, nel mentre che, secondo questi signori che l'obbligano a correggersi, non sa provvedervi. Ma a me sembra che sia ancora una mancanza grandissima; infatti gli dovrebbe mancare o il potere o la buona volontà.

10. Non credo che mi si possa rimproverare con ragione d'aver detto che Dio è *Intelligentia Supramundana*. Si dirà forse che egli è *Intelligentia Mundana*, cioè ch'è l'anima del mondo? Spero che no. Intanto si farà bene a guardarsi dal cadervi inavvertitamente.

11. Il paragone d'un re, nel cui regno le cose procederebbero senza ch'egli se ne occupasse, non capita a proposito; infatti Dio conserva sempre le cose, che non potrebbero sussistere senza di lui: così il suo regno non è per niente nominale. È lo stesso che si chiamasse re solo di nome un re, il quale, avendo fatto educare tanto bene i suoi sudditi e tenendoli tanto bene nei limiti della loro capacità e buona volontà, mercè la cura da lui presa del loro mantenimento, non avesse bisogno di correggerli.

12. Infine, se Dio è costretto a correggere le cose naturali di tempo in tempo, ciò non può essere fatto che o in un modo soprannaturale o in un modo naturale. Se in un modo soprannaturale, bisogna ricorrere al miracolo per spiegare le cose naturali; ciò ch'è in effetti una riduzione d'un'ipotesi *ad absurdum*. Infatti, coi miracoli si può rendere ragione di tutto senza pena. Ma se la cosa avviene in modo naturale, Dio non è più *Intelligentia Supramundana*, ma è compreso nella natura delle cose; in altri termini, è l'anima del mondo.

SECONDA REPLICA DI CLARKE.

1. Quando ho detto che i principii matematici della filosofia sono contrarii a quelli dei materialisti, ho voluto dire che, mentre i materialisti suppongono che la struttura

dell'universo possa essere stata prodotta unicamente dai principii meccanici della materia e del moto, della necessità e della fatalità, i principii matematici della filosofia mostrano al contrario che lo stato delle cose (la costituzione del sole e dei pianeti) non ha potuto essere prodotto che da una causa intelligente e libera. Riguardo all'espressione matematica o metafisica, se ben si consideri, i principii matematici possono essere chiamati principii metafisici, in base a ciò che le conseguenze metafisiche nascono dimostrativamente dai principii matematici. È vero che niente esiste senza una ragione sufficiente, e che niente esiste in un certo modo anzichè in un altro, senza che vi sia anche una ragione sufficiente a che sia così; e quindi, dove non v'è causa alcuna, non vi può essere alcun effetto; ma questa ragion sufficiente è spesso la semplice volontà di Dio. Per esempio, se si considera perchè una certa porzione o un sistema di materia è stato creato in un certo luogo, e un altro in un cert'altro luogo, una volta che, essendo ogni luogo assolutamente indifferente ad ogni materia, l'inverso sarebbe stato precisamente la stessa cosa, supposte simili le due porzioni di materia (o le loro particelle); se, dico io, si pon mente a ciò, non si può allegare altra ragione che la semplice volontà di Dio. E se una tale volontà non potesse mai agire, senza essere predeterminata da qualche causa, come una bilancia non potrebbe spostarsi senza il peso che la fa inclinare, Dio non avrebbe la libertà di scegliere; il che sarebbe un introdurre la fatalità.

2. Parecchi antichi filosofi greci, che avevano derivato la loro filosofia dai fenici, e la cui dottrina fu corrotta da Epicuro, ammettevano in generale la materia e il vuoto. Ma essi non seppero servirsi di questi principii per spiegare i fenomeni della natura mediante le matematiche. Per piccola che sia la quantità di materia, Dio non manca di sudditi sui quali possa esercitare la sua potenza e la sua saggezza. Con la stessa ragione si sarebbe potuto dimostrare che gli uomini od ogni altra specie d'animali debbano essere infiniti in numero, perchè Dio non manchi di sudditi, per esercitare la sua potenza e la sua saggezza.

3. La parola *Sensorium* non significa propriamente l'organo, ma il luogo della sensazione. L'occhio, l'orecchio, ecc. sono organi, ma non *Sensoria*. D'altronde, Newton non dice che lo spazio è un *Sensorium*, ma che è (metaforicamente), per così dire, il *Sensorium* ecc.

4. Non s'è mai supposto che la presenza dell'anima basti per la percezione; s'è detto solo che quella presenza è necessaria perchè l'anima possa appercepire. Se l'anima non fosse presente alle immagini delle cose, che sono appercepite, essa non potrebbe appercepirle; ma la sua presenza non basta, a meno ch'essa non sia anche una sostanza vivente. Le sostanze inanimate, benchè presenti, non appercepiscono nulla; ed una sostanza vivente non è capace di percezione che nel luogo dov'è presente, sia alle cose stesse, come è presente Dio a tutto l'universo, sia alle immagini delle cose, come l'anima è loro presente nel suo *Sensorium*. È impossibile che una cosa agisca, o che un soggetto agisca su di essa in un luogo dov'essa non è presente, com'è impossibile ch'essa sia in un luogo dove non è. Benchè l'anima sia individuale, non ne segue che sia presente in un punto solo. Lo spazio, finito od infinito, è assolutamente indivisibile, anche per il pensiero, perchè non si può immaginare che le sue parti si separino l'una dall'altra, senza immaginare ch'esse escano, per così dire, fuori di se stesse; e non pertanto lo spazio non è un semplice punto.

5. Dio non appercepisce le cose con la semplice presenza, nè con l'agire su di esse, ma per il fatto che egli è non solo onnipresente, bensì ancora un essere vivente ed intelligente. Si deve dir lo stesso dell'anima nella sua piccola sfera: non per la sua semplice presenza, ma perchè è una sostanza vivente, essa appercepisce le immagini alle quali è presente, nè potrebbe appercepirle senza essere loro presente.

6-7. È vero che l'eccellenza dell'opera di Dio non consiste solo in ciò, che quell'opera mostra la potenza del suo autore, ma che mostra anche la sua saggezza. Però Dio non palesa tale saggezza col rendere la natura capace di muoversi senza di lui, come un orologiaio fa muovere il suo orologio. Ciò è

impossibile, perchè non vi sono forze in natura indipendenti da Dio, come le forze dei pesi e delle molle sono indipendenti dagli uomini. La saggezza di Dio consiste dunque in ciò, ch'egli ha formato, fin dall'inizio, un'idea perfetta e completa d'un'opera, che è cominciata e sussiste ognora in modo conforme a quell'idea, perchè vi si attua perpetuamente la potenza ed il governo del suo Autore.

8. L'espressione correzione o riforma non deve essere intesa in rapporto a Dio, ma soltanto in rapporto a noi: Lo stato presente del sistema solare, per esempio, per le leggi del movimento ora stabilite, cadrà un giorno nella confusione, ed in séguito sarà forse ripristinato, ovvero riceverà una nuova forma. Ma tale cangiamento non è che relativo, in rapporto al nostro modo di concepir le cose. Lo stato presente del mondo, il disordine in cui cadrà, il rinnovamento che seguirà il disordine, entrano in egual modo nel disegno che Dio ha formato. Per la formazione del mondo è come per quella del corpo umano. La saggezza di Dio non consiste nel renderli eterni, ma nel farli perdurare tutto quel tempo ch'egli giudica opportuno.

9. La saggezza e la prescienza di Dio non consistono nel preparare anticipatamente i rimedii che guariranno da se stessi i disordini della natura. Infatti, a parlar con esattezza, non avviene alcun disordine nel mondo, in rapporto a Dio, e quindi non vi son rimedii; e nemmeno esistono forze naturali che possono agire da sè, come i pesi e le molle agiscono da sè in rapporto agli uomini. Ma la saggezza e la prescienza di Dio consistono, come sopra s'è detto, nel formare dall'inizio un disegno, che la potenza di lui mette continuamente in esecuzione.

10. Dio non è una *Intelligentia Mundana* e neppure una *Intelligentia Sopramundana*; ma un'intelligenza ch'è da per tutto, nel mondo e fuori del mondo. Egli è in tutto, da per tutto e sopra tutto.

11. Quando si dice che Dio conserva le cose, se si vuole asserire ch'egli agisce attualmente su di esse e che le governa, conservando e promovendo il loro essere, le loro forze, le

loro disposizioni ed i loro movimenti, si dice proprio quel ch'io sostengo. Ma se si vuol dire semplicemente che Dio, col conservar le cose, rassomiglia a un re che crea dei sudditi capaci di agire, senza ch'egli prenda alcuna parte a ciò che avviene presso di loro; se è questo, dico, che si vuole asserire, Dio non è più un vero creatore, ma non merita che il titolo di governatore.

12. Il ragionamento qui riferito suppone che tutto quel che Dio fa sia soprannaturale e miracoloso; e quindi tende a escludere Dio dal governo attuale del mondo. Ma è certo che il naturale e il soprannaturale non differiscono in niente l'uno dall'altro, in rapporto a Dio, e non sono che distinzioni fatte secondo il nostro modo di concepir le cose. Dare un movimento regolato al sole (o alla terra) è cosa che noi chiamiamo naturale; arrestare questo movimento per un giorno, è cosa soprannaturale, secondo le nostre idee. Ma l'ultima di queste due cose non è l'effetto d'una più grande potenza dell'altra; ed in rapporto a Dio, entrambe sono egualmente naturali e soprannaturali. Benchè Dio sia presente a tutto l'universo, di qui non segue ch'egli sia l'*anima del mondo*. L'anima umana è parte d'un composto, di cui il corpo è l'altra parte; e queste due parti agiscono mutuamente l'una sull'altra, come parti d'uno stesso tutto. Ma Dio è nel mondo non come parte dell'universo, bensì come un governatore. Egli agisce su tutto e niente su lui. *Egli non è lontano da ciascun di noi; perchè in lui noi* (e tutte le cose che esistono) *abbiamo la vita, il movimento e l'essere.*

TERZO SCRITTO DI LEIBNIZ
OSSIA RISPOSTA ALLA SECONDA REPLICA DI CLARKE.

1. Secondo il modo comune di parlare, i *principii matematici* son quelli che consistono nelle matematiche pure, come numeri, aritmetica, geometria. Ma i *principii metafisici* concernono dei concetti più generali, come causa ed effetto.

2. Mi si accorda l'importante principio, che niente avviene se non v'è una ragione sufficiente perchè avvenga così e non altrimenti. Ma me lo si accorda in parola e me lo si respinge nel fatto; il che mostra che non se n'è bene intesa tutta la forza. E perciò si adopera una delle mie dimostrazioni contro lo spazio reale assoluto, idolo di alcuni Inglesi moderni. Dico idolo, non in un significato teologico, ma filosofico; come un tempo il Cancelliere Bacone diceva che vi sono *Idola Tribûs, Idola Specus.*

3. Quei Signori sostengono dunque che lo spazio sia un essere reale assoluto; ma ciò li conduce a grandi difficoltà. Infatti pare che un tal essere debba essere eterno ed infinito. Perciò v'ha di quelli che hanno creduto che sia Dio stesso o il suo attributo, la sua immensità. Ma siccome esso consta di parti, non è una cosa che possa convenirsi a Dio.

4. Per me, ho notato più d'una volta che io consideravo lo spazio come qualcosa di puramente relativo, non altrimenti che il tempo; come un ordine delle coesistenze, allo stesso modo che il tempo è l'ordine delle successioni. Infatti lo spazio segna in termini di possibilità l'ordine di quelle cose che esistono nello stesso tempo, in quanto esse esistono insieme; senza entrare nella loro maniera d'esistere. E quando si veggono più cose insieme, si appercepisce un tale ordine delle cose tra loro.

5. Per criticare la fantasticheria di coloro che prendono lo spazio per una sostanza, o almeno per un essere assoluto, ho parecchi argomenti; ma ora voglio servirmi solo di quello di cui mi si fornisce qui l'occasione. Io dico dunque, che se lo spazio fosse un essere assoluto, dovrebbe verificarsi qualcosa di cui non potrebbe esservi una ragion sufficiente: ciò ch'è ancora il nostro assioma. Ecco in che modo io dimostro la cosa. Lo spazio è alcunchè di assolutamente uniforme; e, senza le cose che vi si trovano, un punto dello spazio non differisce assolutamente in niente da un altro punto dello spazio. Di qui segue, (supposto che lo spazio sia in se stesso qualcosa, oltre l'ordine dei corpi tra loro), che non può

esservi una ragione perchè Dio, conservando le stesse posizioni dei corpi tra loro, abbia situato i corpi nello spazio così e non altrimenti, e perchè tutto non sia stato invece preso a rovescio, (per esempio), con uno scambio dell'oriente coll'occidente. Ma se lo spazio non è altro che quell'ordine o rapporto, e non è proprio niente senza i corpi, tranne che la possibilità che ve ne sian posti; quei due stati, l'uno qual è, l'altro supposto a rovescio, non differiscono punto tra loro. La loro differenza dunque non interviene che nella nostra supposizione chimerica della realtà dello spazio in se stesso. Ma nel fatto, l'uno e l'altro sarebbero precisamente la stessa cosa; e quindi non v'è motivo di chiedere il perchè della preferenza dell'uno all'altro.

6. Lo stesso per il tempo. Supposto che qualcuno domandi perchè Dio non ha creato ogni cosa un anno più presto, e che quella stessa persona voglia inferirne che Dio ha fatto qualcosa, senza che possa esservi una ragione per cui l'abbia fatto così e non altrimenti; gli si potrebbe rispondere, che la sua illazione sarebbe vera se il tempo fosse qualcosa fuori delle cose temporali; infatti non vi potrebbe essere alcuna ragione perchè le cose sarebbero state attribuite a tali momenti piuttosto che ad altri, la loro successione restando la stessa. Ma proprio ciò dimostra che gl'istanti, fuori delle cose, non sono niente, e ch'essi non consistono in altro che nel loro ordine successivo; e, questo restando immutato, l'uno dei due stati, p. e., quello della supposta anticipazione, non differirebbe in niente, e non potrebbe essere distinto dall'altro che ora esiste.

7. Da quel che ho detto si vede, che il mio assioma non è stato ben inteso, e che, nella parvenza d'accordarlo, me lo si respinge. È vero, si dice, che niente esiste senza che vi sia una ragione sufficiente perchè esista, e perchè esista così e non altrimenti; ma si aggiunge che questa ragione sufficiente è spesso la semplice volontà di Dio; come allorchè si chiede per che ragione la materia non è stata disposta diversamente nello spazio, quando si conservano le stesse posizioni relative dei corpi. È proprio

sostenere che Dio voglia qualcosa, senza che vi sia alcuna ragion sufficiente della sua volontà, contro l'assioma o la regola fondamentale di tutto ciò che accade; ed è ricadere nell'indifferenza vaga, che ho mostrata assolutamente chimerica anche per le creature, e contraria alla saggezza di Dio, quasi ch'egli potesse operare senza ragioni.

8. Mi si obietta che il non ammettere questa semplice volontà sarebbe togliere a Dio il potere di scegliere, e cadere nella fatalità. Ma è tutto il contrario: si sostiene che Dio ha il potere di scegliere, perchè si pone a fondamento di quel potere la ragione della scelta conforme alla sua saggezza. E non è questa la fatalità da evitare; (essa infatti non è altro che il più saggio ordinamento della Provvidenza); ma la fatalità o necessità bruta, dove non v'è saggezza nè scelta.

9. Avevo notato che, diminuendo la quantità di materia, si diminuisce la quantità degli oggetti sui quali Dio può esercitare la sua bontà. Mi si risponde, che invece della materia, vi sono altre cose nel vuoto sulle quali egli non cessa d'esercitarla. Sia pure; quantunque non sono d'accordo, perchè ritengo che ogni sostanza creata sia accompagnata da materia. Ma sia, dico: rispondo che una maggiore quantità di materia sarebbe compatibile con quelle stesse cose; e quindi [1] è sempre un diminuire l'oggetto di cui si parla. L'istanza d'un maggior numero d'uomini o d'animali non giova, perchè essi toglierebbero posto ad altre cose.

10. Sarà difficile darci ad intendere che, nell'uso ordinario, *Sensorium* non significa l'organo della sensazione. Ecco le parole di Rudolphus Goclenius nel suo *Dictionarium Philosophicum*, v. *Sensitorium: barbarum scholasticorum*, egli dice, *qui interdum sunt simiae graecorum. Hi dicunt* αἰσθητήριον. *Ex quo illi fecerunt Sensitorium pro Sensorio, id est, organo sensationis.*

11. La semplice presenza d'una sostanza, anche animata, non basta per la percezione. Un cieco, ed anche un uomo

(1) Si sottintende: data l'ipotesi del Clarke, della riduzione della materia.

distratto non veggono affatto. Bisogna spiegare com'è che l'anima appercepisce quel ch'è fuori d'essa.

12. Dio non è presente alle cose per situazione, ma per essenza; la sua presenza si manifesta col suo agire immediato. La presenza dell'anima è di tutt'altra natura. Dire che essa è diffusa per il corpo, è renderla estesa e divisibile; dire ch'è tutt'intera in ciascuna parte di alcuni corpi, è renderla divisibile di per se stessa. Attaccarla a un punto, diffonderla per più punti, son tutte espressioni abusive, *Idola Tribûs.*

13. Se la forza attiva si perdesse nell'universo, per effetto delle leggi naturali che Dio ivi ha stabilite, e in tal guisa che vi fosse bisogno d'un nuovo impulso per ripristinare quella forza, come un artefice rimedia all'imperfezione della sua macchina; il disordine non avrebbe luogo solo riguardo a noi, ma anche riguardo allo stesso Dio. Egli potrebbe prevenirlo e prender meglio le sue misure, ed in effetti ha agito così.

14. Quando ho detto che Dio ha contrapposto anticipatamente dei rimedii a tali disordini, non ho inteso dire che Dio fa venire i disordini e poi i rimedii, ma ch'egli ha trovato mezzo anticipatamente d'impedire che giungano i disordini.

15. Si cerca inutilmente di criticare la mia espressione che Dio è *Intelligentia Supramundana*. Dicendo ch'egli è al di sopra del mondo, non si nega ch'egli sia nel mondo.

16. Non ho dato mai motivo di dubitare che la conservazione per parte di Dio è una preservazione e una continuazione attuale di esseri, poteri, ordinamenti, disposizioni e mozioni; e credo d'averlo forse spiegato meglio che non altri. Ma, si dice, *This is All that I contended for*; in ciò consiste tutta la disputa. A questo rispondo, Servitore umilissimo. La nostra disputa consiste in ben altro. La quistione è se Dio agisce nel modo più regolare e perfetto; se la sua macchina è suscettibile di disordini ch'egli è costretto a correggere per vie straordinarie; se la volontà di Dio può agire senza ragione; se lo spazio è un essere assoluto; sulla natura del miracolo, e su tanti altri problemi simili che molto ci dividono.

17. I teologi non ammetteranno la tesi che mi si oppone, che cioè non vi sia differenza, in rapporto a Dio, tra naturale e soprannaturale. La maggior parte dei filosofi l'approverà anche meno. V'è una infinita differenza, ma pare che non sia stata ben considerata. Il soprannaturale sorpassa tutte le forze delle creature. Occorre dare un esempio: eccone uno, che ho sovente impiegato con successo. Se Dio volesse far muovere un corpo libero in circolo nell'etere, intorno ad un certo asse immobile, senza che nessun'altra creatura esercitasse su di esso la sua azione, io dico che ciò non potrebbe avvenire che per miracolo, non essendo spiegabile secondo la natura dei corpi. Infatti un corpo libero si allontana per sua natura dalla linea curva lungo la tangente. È così che io sostengo che l'attrazione dei corpi, propriamente detta, è una cosa miracolosa, non potendo venire spiegata mediante la loro natura.

TERZA REPLICA DI CLARKE.

1. Quello che qui [1] vien detto non riguarda che il significato di alcune parole. Si possono ammettere le definizioni che vi si trovano; ma ciò non toglie che si possano applicare i ragionamenti matematici a oggetti fisici e metafisici.

2. Non v'è dubbio che niente esista, senza che vi sia una ragione sufficiente della sua esistenza, e che niente esista in un certo modo anzi che in un altro, senza che vi sia anche una ragion sufficiente di quel modo d'esistere. Ma, riguardo alle cose che sono indifferenti in se stesse, la semplice volontà è una ragion sufficiente a dar loro l'esistenza, od a farle esistere in un certo modo; nè quella volontà ha bisogno d'essere determinata da una causa estranea. Ecco degli esempii di quel che ho detto. Quando Dio ha creato o situato una particella di materia in un luogo anzichè in un

(1) Cioè nello scritto precedente del L., che il C. ribatte articolo per articolo.

altro, mentre tutti i luoghi sono simili, non ha avuto altra ragione che la sua volontà. E supposto che lo spazio non sia nulla di reale, ma solo un mero ordine dei corpi, la volontà di Dio non cesserebbe d'essere la sola ragione possibile perchè tre particelle eguali sarebbero state situate o disposte nell'ordine *A, B, C,* anzichè in un ordine contrario. Dall'indifferenza dei luoghi non si potrebbe dunque trarre alcun argomento atto a provare che non v'è uno spazio reale. Infatti i diversi spazii sono realmente distinti l'uno dall'altro, benchè perfettamente simili. D'altronde se si suppone che lo spazio non è affatto reale, ma ch'è soltanto l'ordine e la disposizione dei corpi, ne seguirà una assurdità tangibile. Infatti, secondo tale idea, se il sole, la terra e la luna fossero stati situati là dove si trovano attualmente le stelle fisse più lontane, (posto che fossero stati situati nello stesso ordine e alla stessa distanza l'uno dalle altre), non solo sarebbe stata l'identica cosa, come benissimo dice il dotto Autore; ma seguirebbe ancora che la terra, il sole e la luna sarebbero in tal caso nell'identico luogo in cui sono al presente: ciò ch'è una contradizione manifesta.

Gli antichi non hanno detto che tutto lo spazio privo di corpi fosse uno spazio immaginario; essi non hanno dato questo nome che allo spazio al di là del mondo. E non hanno con ciò inteso dire che quello spazio non è reale, ma solo che noi ignoriamo completamente che specie di cose vi sono in quello spazio. Aggiungo che gli autori, che hanno talvolta impiegato il termine immaginario, per indicar che lo spazio non è reale, non hanno affatto provato quello che asserivano, col semplice uso di quel termine.

3. Lo spazio non è una sostanza, un Essere eterno ed infinito, ma una proprietà, o una conseguenza dell'esistenza di un Essere infinito ed eterno. Lo spazio infinito è l'Immensità; ma l'Immensità non è Dio; dunque lo spazio infinito non è Dio. Ciò che qui si dice delle parti dello spazio, non è un'obiezione. Lo spazio infinito è assolutamente ed essenzialmente indivisibile; ed è una contradizione nei termini supporre che sia diviso; infatti dovrebbe esservi uno spazio tra le parti

che si suppongono divise; il che è supporre che lo spazio sia diviso e non diviso nello stesso tempo. Benchè Dio sia immenso o presente per ogni dove, non per questo la sua sostanza è divisa in parti, più che la sua esistenza non sia divisa dal tempo. L'obiezione che qui si muove dipende unicamente dall'abuso del termine: parte.

4. Se lo spazio non fosse che l'ordine delle cose che coesistono, ne seguirebbe che, se Dio facesse muovere il mondo tutt'intero in linea retta, esso non cesserebbe mai, quale che fosse il grado della sua velocità, d'essere sempre nello stesso luogo; e se quel movimento fosse fermato d'un subito, niente ne riceverebbe alcun urto. E se il tempo non fosse che un ordine di successioni nelle creature, ne seguirebbe che se Dio avesse creato il mondo alcuni milioni di anni prima, egli non l'avrebbe tuttavia creato prima. Inoltre lo spazio e il tempo sono delle quantità, il che non può dirsi della situazione e dell'ordine.

5. Si pretende qui che siccome lo spazio è uniforme o perfettamente omogeneo, e nessuna delle sue parti differisce dall'altra, debba seguirne che se i corpi i quali sono stati creati in un certo luogo fossero stati in un altro luogo, (supposto ch'essi conservassero la stessa posizione relativa tra loro), non cesserebbero d'essere stati creati nello stesso luogo. Ma è una contradizione manifesta. È vero che l'uniformità dello spazio prova che Dio non ha potuto avere alcuna ragione esteriore per creare le cose in un luogo anzichè in un altro; ma ciò toglie forse che la sua volontà sia stata una ragion sufficiente per agire in un luogo qualunque, poichè tutti i luoghi sono indifferenti e simili, e che vi sia una buona ragione per agire in qualche luogo?

6. Lo stesso ragionamento, di cui mi son valso nella precedente sezione, può ripetersi qui.

7-8. Quando v'è qualche differenza nella natura delle cose, la considerazione di questa differenza è sempre determinante per un Agente intelligente e saggissimo. Ma quando due modi d'agire sono egualmente buoni, come nel caso di cui si è parlato sopra, dire che Dio non potrebbe agire affatto, e che

in tal caso il non potere agire non sarebbe un'imperfezione. perchè Dio non può avere alcuna ragione esteriore per agire in un certo modo anzichè in un altro; dire una tal cosa significa insinuare che Dio non ha in se stesso un principio d'azione e ch'egli è sempre, per così dire, meccanicamente determinato dalle cose esteriori.

9. Io suppongo che la quantità determinata di materia che è attualmente nel mondo è la più conveniente allo stato attuale delle cose, e che una più grande (allo stesso modo che una più piccola) quantità di materia sarebbe stata meno adatta allo stato presente del mondo, e non, per conseguenza, oggetto più grande della bontà di Dio.

10. Non si tratta di sapere quel che Goclenius intende per il termine *Sensorium*, ma in che senso Newton se n'è servito nel suo libro. Se Goclenius crede che l'occhio, l'orecchio o qualche altro organo dei sensi sia il *Sensorium*, si sbaglia. Ma quando un Autore impiega un termine tecnico, e dichiara in che senso se ne serve, perchè mai ricercare in che modo altri scrittori hanno inteso quello stesso termine? Scapula traduce la parola, di cui qui si tratta, con *Domicilium*, cioè a dire, sede dell'anima.

11. L'anima d'un cieco non vede, perchè certe ostruzioni impediscono alle immagini d'essere portate al *Sensorium*, in cui essa è presente. Noi non sappiamo in che modo l'anima d'un uomo che vede appercepisca le immagini alle quali non è presente, perchè un essere non potrebbe agire nè ricevere impressioni in un luogo in cui non si trova.

12. Dio, essendo per ogni dove, è attualmente presente a tutto, in essenza e sostanza. È vero che la presenza di Dio si manifesta con la sua azione, ma tale azione sarebbe impossibile senza la presenza attuale di Dio. L'anima non è presente a ciascuna parte del corpo, e quindi non agisce e non potrebbe agire da se stessa su tutte le parti del corpo, ma solo sul cervello o su certi nervi, e sugli spiriti che agiscono su tutto il corpo, in virtù delle leggi del movimento che Dio ha stabilito.

13-14. Benchè le forze attive che sono nell'universo decrescano ed abbiano bisogno d'un nuovo impulso, non è questo

un disordine, nè un'imperfezione nell'opera di Dio; ma una conseguenza della natura delle creature, che sono in istato di dipendenza. Questa dipendenza non è una cosa che abbia bisogno d'essere rettificata. L'esempio allegato d'un uomo che costruisce una macchina non ha alcun rapporto con l'argomento di cui qui si tratta, poichè le forze in virtù delle quali quella macchina continua a muoversi sono affatto indipendenti dall'artefice.

15. Si può ammettere l'espressione: *Intelligentia Supramundana*, nel modo in cui l'Autore qui la spiega. Ma, senza quella spiegazione, essa potrebbe facilmente insinuare la falsa idea che Dio non sia realmente e sostanzialmente presente da per tutto.

16. Rispondo alle questioni che vengono qui proposte: che Dio agisce sempre nel modo più regolare e perfetto; che non v'è alcun disordine nella sua opera; che i mutamenti che egli determina nello stato attuale della natura non sono fuori dell'ordinario più della cura ch'egli ha di conservare quello stato; che quando le cose sono in se stesse assolutamente eguali ed indifferenti, la volontà di Dio può determinarsi liberamente alla scelta, senza che alcuna causa estranea la faccia agire, e che il potere che Dio ha di agire in questo modo è una vera perfezione. Infine, rispondo che lo spazio non dipende affatto dall'ordine, nè dalla situazione, nè dall'esistenza dei corpi.

17. Riguardo a' miracoli, non si tratta di sapere ciò che i teologi od i filosofi dicono comunemente su tale materia, ma sopra quali ragioni essi appoggiano le loro teorie. Se un miracolo è sempre un'azione, che sorpassa la potenza di tutte le creature, ne seguirà che se un uomo cammina sull'acqua, e se il movimento del sole (o della terra) è fermato, questo non sarà un miracolo, poichè entrambe le cose possono avvenire senza l'intervento d'una potenza infinita. Se un corpo si muove attorno a un centro nel vuoto e se il suo movimento è una cosa ordinaria, come quello dei pianeti attorno al sole, non sarà affatto un miracolo, sia che Dio stesso produca immediatamente quel movimento, sia ch'esso

venga prodotto da qualche creatura. Ma se quel movimento attorno a un centro è raro e fuori dell'ordinario, come sarebbe il caso d'un corpo pesante sospeso nell'aria, sarà un miracolo, tanto se Dio stesso lo produca, quanto se venga prodotto da una creatura invisibile. Infine, se tutto ciò che non è effetto delle forze naturali dei corpi, e che non si potrebbe spiegare con tali forze, è un miracolo, ne seguirà che tutti i movimenti degli animali sono miracoli. Ciò che, a quanto pare, prova dimostrativamente, che il dotto Autore ha una falsa idea della natura del miracolo.

QUARTO SCRITTO DI LEIBNIZ O RISPOSTA ALLA TERZA REPLICA DI CLARKE.

1. Nelle cose assolutamente indifferenti, non v'è affatto scelta, e quindi nè elezione nè volizione: infatti la scelta deve avere qualche ragione o principio.

2. Una vera volontà senza alcun motivo (*A mere Will*) è una finzione non solo contraria alla perfezione di Dio, ma anche chimerica, contradittoria, incompatibile con la definizione della volontà, e sufficientemente confutata nella Teodicea.

3. È indifferente disporre tre corpi eguali e in tutto simili in qualunque ordine si voglia; quindi essi non saranno mai disposti da colui che fa ogni cosa con saggezza. Perciò egli, essendo l'Autore delle cose, non ne produrrà affatto, e per conseguenza non ve n'è in natura.

4. Non vi sono due individui indiscernibili. Un gentiluomo di spirito, mio amico, parlando con me in presenza di S. A. l'Elettrice nel giardino di Herrenhausen, credette di poter trovare due foglie interamente simili. S. A. pose in dubbio la cosa ed egli corse a lungo invano per cercarne. Due gocce d'acqua o di latte, guardate col microscopio si trovano discernibili. È un argomento contro gli atomi, che, non meno del vuoto, sono combattuti dai principii della vera metafisica.

5. I grandi principii della ragion sufficiente e dell'identità degl'indiscernibili cambiano lo stato della metafisica, che, per mezzo loro, diviene reale e dimostrativa; mentre un tempo non consisteva che quasi in termini vuoti.

6. Porre due cose indiscernibili è porre la stessa cosa con due nomi. Così l'ipotesi che l'universo avrebbe avuto da principio una posizione nel tempo e nello spazio diversa da quella che s'è effettivamente verificata, e che pertanto tutte le parti dell'universo avrebbero avuto la stessa posizione relativa tra loro, che in effetti hanno ricevuto, è una finzione impossibile.

7. La stessa ragione per cui lo spazio fuori del mondo è immaginario, prova che ogni spazio vuoto è una cosa immaginaria; infatti essi non differiscono che dal grande al piccolo.

8. Se lo spazio è una proprietà o un attributo, dev'essere la proprietà di alcune sostanze. Di quale sostanza sarà proprietà od attributo lo spazio vuoto limitato, che i suoi fautori suppongono tra due corpi?

9. Se lo spazio infinito è l'immensità, lo spazio finito sarà l'opposto dell'immensità, cioè a dire la misurabilità o l'estensione limitata. Ora l'estensione dev'essere l'attributo d'un esteso. Ma se quello spazio è vuoto, sarà un attributo senza soggetto, un'estensione di nessun esteso. Perciò, facendo dello spazio una proprietà, si cade nella mia teoria che lo considera come un ordine delle cose e non come alcunchè d'assoluto.

10. Se lo spazio è una realtà assoluta, ben lungi dall'essere una proprietà od un'accidentalità opposta alla sostanza, avrà una sussistenza maggiore delle sostanze. Dio non potrebbe distruggerlo, nè mutarlo in alcuna parte. Esso sarebbe non soltanto immenso nella sua totalità, ma anche immutabile ed eterno in ogni parte. Vi sarebbe un'infinità di cose eterne fuori di Dio.

11. Dire che lo spazio infinito è senza parti significa dire che esso non consta di spazi finiti e che potrebbe sussistere quando gli spazi finiti fossero ridotti a niente. Sarebbe come se si dicesse, nell'ipotesi cartesiana d'un universo corporeo esteso senza confini, che un tale universo potrebbe sussistere quando tutti i corpi che lo compongono fossero ridotti a niente.

12. Si attribuiscono parti allo spazio: p. 19; 3ª edizione della difesa dell'argomento contro Dodwell; e le si rende inseparabili l'una dall'altra. Ma nella p. 30 della seconda difesa le si considera come parti impropriamente dette; ciò che si può intendere in un buon senso.

13. Dire che Dio faccia muovere tutto l'universo in linea retta o diversa dalla retta, senza mai mutarvi nulla per altra via, è ancora una supposizione chimerica. Infatti due stati indiscernibili sono lo stesso stato, e quindi si tratta d'un mutamento che non muta mente. Inoltre di esso non c'è l'ombra di ragione. Ora Dio non fa nulla senza ragione: ed è impossibile che ve ne sia una qui. Ancora: sarebbe un *agendo nihil agere*, come ho già detto, a causa dell'indiscernibilità.

14. Sono *Idola Tribus*, niente altro che chimere ed immaginazioni superficiali. Tutto ciò non è fondato che sulla supposizione che lo spazio immaginario sia reale.

15. Simile a questa, cioè del pari impossibile, è la supposizione che Dio abbia creato il mondo alcuni milioni d'anni prima. Coloro che cadono in siffatte finzioni non potrebbero nulla rispondere a quelli che sostenessero l'eternità del mondo. Infatti, siccome Dio non fa niente senza ragione, e nessuna ragione si può dare perchè egli non abbia creato il mondo più presto, ne segue, o ch'egli non ha creato niente del tutto, o ch'egli ha creato il mondo prima d'ogni tempo determinabile, cioè che il mondo è eterno. Ma quando si mostra che quale che sia il cominciamento, è sempre la stessa cosa, si elimina la questione del perchè esso non sia stato diverso.

16. Se lo spazio e il tempo fossero qualcosa d'assoluto, cioè fossero qualcosa di diverso da certi ordini di cose, quel che io dico sarebbe contradittorio. Ma, poichè non son tali, l'ipotesi è contraditttoria, cioè a dire, è una finzione impossibile.

17. Così nella geometria la dimostrazione si fa talvolta col supporre che una figura sia più grande [di quel che è]. È una contradizione, ma nell'ipotesi, la quale perciò stesso si mostra falsa.

18. L'uniformità dello spazio fa sì che non vi sia alcuna ragione, nè interna, nè esterna, per sceverarne le parti ed

operarvi una scelta. Infatti una tale ragione esterna di discernere non potrebbe essere fondata che nell'interno: altrimenti sarebbe uno scegliere senza discernere. La volontà senza ragione sarebbe il caso degli Epicurei. Un Dio che agisse in base ad una tale volontà sarebbe un Dio nominale. La fonte degli errori sta nella poca cura che si ha d'evitare quel che deroga alle perfezioni divine.

19. Quando due cose incompatibili sono egualmente buone e nessuna delle due presenta, tanto per se stessa che in combinazione con altre, alcun vantaggio sull'altra, Dio non ne produrrà alcuna.

20. Dio non è mai determinato dalle cose esterne, ma sempre da quel ch'è in lui, cioè dalle sue conoscenze, prima che vi sia alcuna cosa fuori di lui.

21. Non v'è ragione plausibile che possa limitare la quantità di materia. Così, tale limitazione non potrebbe aver luogo.

22. E supposta anche quest'arbitraria limitazione, si potrebbe sempre aggiungere qualcosa, senza derogare alla perfezione delle cose che già esistono; e quindi bisognerà sempre aggiungervi qualcosa, per agire in conformità del principio della perfezione delle operazioni divine.

23. Così non si potrebbe dire che l'attuale quantità di materia sia la più conveniente alla costituzione presente delle cose. E quando anche ciò fosse, ne conseguirebbe che la costituzione presente delle cose non sia la più conveniente in modo assoluto, una volta ch'essa impedisce un impiego maggiore di materia: bisognerebbe dunque sceglierne un'altra, capace di qualcosa di più.

24. Sarei ben lieto di conoscere il passo d'un filosofo che prenda *Sensorium* in un significato diverso da Goclenius.

25. Se Scapula dice che *Sensorium* è il luogo dove risiede l'intelletto, egli vorrà riferirsi all'organo della sensazione interna, quindi non s'allontanerà da Goclenius.

26. *Sensorium* è stato sempre l'organo della sensazione. La glandula pineale sarebbe, secondo Cartesio, il *Sensorium*, nel significato, citato, di Scapula.

27. Non v'è espressione meno adatta, su questo argomento, di quella che attribuisce a Dio un *Sensorium*. Pare ch'essa lo renda l'anima del mondo. E c'è da affaticarsi molto per dare all'uso che Newton fa di questo termine un senso che lo possa giustificare.

28. Benchè si tratti del senso dato da Newton e non da Goclenius, non mi si deve rimproverare l'aver citato il Dizionario Filosofico di quest'ultimo Autore: infatti lo scopo dei dizionarii è di segnare l'uso dei termini.

29. Dio appercepisce le cose in se medesimo. Lo spazio è il luogo delle cose e non delle idee di Dio: a meno che non si consideri lo spazio come qualcosa che determini l'unione tra Dio e le cose, ad imitazione dell'unione che s'immagina tra l'anima ed il corpo; ciò che renderebbe ancora Dio anima del mondo.

30. Lo stesso torto si ha nel paragonare la conoscenza e l'azione di Dio con quelle delle anime. Le anime conoscono le cose, perchè Dio ha posto in esse un principio rappresentativo di ciò ch'è fuori d'esse. Ma Dio conosce le cose perchè egli le produce continuamente.

31. Le anime non operano sulle cose, secondo me, che per l'adattamento dei corpi ai loro desiderii, in virtù dell'armonia che Dio ivi ha prestabilito.

32. Ma quelli che immaginano che le anime possano dare una nuova forza al corpo, e che Dio faccia lo stesso nel mondo per correggere i difetti della macchina, avvicinano Dio troppo all'anima e troppo poco a Dio.

33. Infatti non v'è che Dio il quale possa dare nuove forze alla natura; ma egli non fa questo che in modo soprannaturale. Se avesse bisogno di farlo nel corso naturale, avrebbe compiuto un'opera imperfettissima, che rassomiglierebbe a ciò che, nel mondo, l'uomo del volgo attribuisce all'anima nell'interno del corpo.

34. Volendo sostenere questa opinione volgare dell'influenza dell'anima sul corpo, con l'esempio di Dio che opera fuori di sè, si rende Dio troppo rassomigliante all'anima del mondo. E l'affettazione di criticare ancora la mia espressione *Intelligentia Sopramundana* pare che v'inclini anch'essa.

35. Le immagini di cui l'anima è affetta immediatamente sono sì proprio in essa, ma rispondono à quelle del corpo. La presenza dell'anima è imperfetta e non può essere spiegata che con una tale corrispondenza; ma quella di Dio è perfetta e si manifesta con la sua azione.

36. Malamente si suppone, contro di me, che la presenza dell'anima sia connessa all' influenza di essa sul corpo, perchè si sa che io respingo siffatta influenza.

37. Che l'anima sia diffusa per il cervello è inesplicabile non meno che la si renda diffusa per tutto il corpo. La differenza non è che dal più al meno.

38. Quelli che immaginano che le forze attive decrescono da se stesse nel mondo non conoscono bene le principali leggi della natura nè la beltà delle opere di Dio.

39. Come mai dimostreranno essi che questo difetto provenga dalla dipendenza delle cose?

40. Tal difetto delle nostre macchine, che le rende bisognevoli di riparazioni, viene proprio da ciò, ch'esse non sono abbastanza dipendenti dal costruttore. Così lo stato di dipendenza da Dio, in cui è la natura, lungi dall'esser causa d'un tal difetto, è piuttosto causa che esso non si verifichi; per la ragione che la natura è dipendente da un artefice troppo perfetto, perchè possa produrre un'opera bisognevole d'essere corretta. È vero che ogni macchina circoscritta della natura è in qualche modo soggetta a guasti, ma non l'universo tutt'intero che non potrebbe diminuire in perfezione.

41. Si dice che lo spazio non dipenda dalla situazione dei corpi. Rispondo: è vero che non dipende da una determinata situazione dei corpi, ma esso è l'ordine che rende i corpi situabili, e mediante il quale essi, esistendo insieme, hanno una posizione relativa tra loro; allo stesso modo che il tempo è un ordine analogo, in rapporto alla loro posizione successiva. Ma se non esistessero creature, lo spazio e il tempo non sarebbero che nelle idee di Dio.

42. Qui si confessa, a quanto pare, che l'idea che si ha del miracolo, non è quella che ne hanno comunemente i teologi ed i filosofi. Mi basta dunque che i miei avversarii siano

obbligati a ricorrere a ciò che nell'uso comune si chiama miracolo.

43. Temo che volendo mutare il significato comune del miracolo si vada a cadere in una conseguenza imbarazzante. La natura del miracolo non consiste affatto nell'usualità e nell'inusualità; altrimenti i mostri sarebbero miracoli.

44. Vi sono miracoli d'una specie inferiore, che un angelo può produrre, poichè egli può, per esempio, fare sì che un uomo cammini sull'acqua senza affondare. Ma vi sono miracoli riservati a Dio, e che sorpassano ogni forza naturale; tale è quello del creare od annientare.

45. È del pari soprannaturale che i corpi si attirino da lungi, senza alcun mezzo, e che un corpo si muova in circolo, senza deviare per la tangente, qualora niente gl'impedisca di deviare così. Infatti, tali effetti non sono spiegabili mediante la natura delle cose.

46. Perchè mai il movimento degli animali non dovreb-b'essere spiegabile per mezzo di forze naturali? Solo che l'origine degli animali è per mezzo loro tanto inesplicabile quanto il cominciamento del mondo.

POSTILLA.

Tutti quelli che sono per il vuoto si lasciano guidare più dall'immaginazione che dalla ragione. Quando ero giovane finivo anch'io nel vuoto e negli atomi; ma la ragione me ne fece ricredere. La fantasticheria era seducente. Si limitano le proprie ricerche a quel punto; si fissa la meditazione come con un chiodo; si crede d'aver scoperto i primi elementi, un *non plus ultra*. Noi vorremmo che la natura non andasse più lungi, che fosse limitata, come il nostro spirito: ma non è così che si conosce la grandezza e la maestà dell'Autore delle cose. Il minimo corpuscolo è attualmente suddiviso all'infinito e contiene un mondo di nuove creature, di cui l'universo sarebbe privo, se quel corpuscolo fosse un atomo, cioè un corpo tutto d'un pezzo, senza suddivisioni. Egualmente, volere che

vi sia il vuoto in natura è attribuire a Dio una produzione imperfettissima; è violare il gran principio della necessità d'una ragion sufficiente, che tanti hanno avuto sulle labbra, senza per altro intenderne la forza, come ho mostrato ultimamente, facendo vedere, con quel principio, che lo spazio non è che un ordine delle cose, come il tempo, e non un essere assoluto. Senza parlare di parecchie altre ragioni contro il vuoto e gli atomi, ecco quelle che io traggo della perfezione di Dio e dalla ragion sufficiente. Premetto che ogni perfezione che Dio ha potuto porre nelle cose, senza derogare alle altre perfezioni loro, ve l'ha posta. Ora figuriamoci uno spazio interamente vuoto; Dio poteva porvi qualche materia, senza derogare in niente a tutte le altre cose: dunque ce l'ha posta: dunque non v'è uno spazio interamente vuoto: dunque tutto è pieno. Lo stesso ragionamento prova che non vi sono corpuscoli, che non siano suddivisi. Ecco ancora l'altro argomento preso dalla ragion sufficiente. Non può affatto esservi un principio atto a determinare la proporzione della materia, sia dal pieno al vuoto che dal vuoto al pieno. Si dirà forse che l'uno debba essere uguale all'altro; ma siccome la materia è più perfetta del vuoto, la ragione vuole che si osservi la proporzione geometrica e che il pieno esista in misura tanto maggiore, per quanto esso merita d'essere preferito. Ma in questo modo, vuoto non ve ne sarà affatto, perchè la perfezione della materia sta a quella del vuoto, come qualche cosa al niente. Lo stesso è degli atomi. Quale ragione può esservi di limitare la natura nella progressività della suddivisione? Finzioni puramente arbitrarie ed indegne della vera filosofia. Le ragioni che si allegano per il vuoto non sono che sofismi.

QUARTA REPLICA DI CLARKE.

1-2 La dottrina, che qui è esposta, conduce alla necessità ed alla fatalità, nella supposizione che i motivi hanno lo stesso rapporto con la volontà d'un agente intelligente, che i pesi con una bilancia; di modo che, quando due cose

sono assolutamente indifferenti, un agente dotato d'intelligenza non può scegliere l'una o l'altra, come una bilancia non può muoversi quando i pesi sono eguali d'ambo i lati. Ma ecco in che consiste la differenza. Una bilancia non è un agente: essa è affatto passiva e subisce l'azione dei pesi; di modo che quando questi sono eguali, non v'è niente che la possa muovere. Ma gli esseri intelligenti sono degli agenti, essi non sono semplicemente passivi, ed i motivi non agiscono su di loro come i pesi su d'una bilancia. Essi son forniti di forze attive e talvolta agiscono per motivi potenti, tal'altra per motivi deboli, tal'altra ancora quando le cose sono assolutamente indifferenti. Il dotto Autore suppone sempre il contrario, come per principio; ma non dà alcuna prova derivata dalla natura delle cose o dalle perfezioni di Dio.

3-4 Se il ragionamento qui esposto fosse ben fondato, proverebbe che Dio non ha creato alcuna materia, anzi, che è impossibile che possa crearne. Infatti le parti di materia, qualunque essa sia, quando sono perfettamente solide, sono anche perfettamente simili, dato che abbiano figure e dimensioni eguali: il che può sempre supporsi come una cosa possibile. Queste parti di materia ben potrebbero occupare in egual modo un luogo diverso da quello che occupano; e per conseguenza sarebbe impossibile, secondo il ragionamento del dotto Autore, che Dio le collocasse dove attualmente le ha collocate, poichè egli avrebbe potuto con la stessa facilità disporle a rovescio. È vero che non si potrebbero trovare due foglie, nè, forse, due gocce d'acqua perfettamente simili, perchè sono corpi molto composti. Ma non è lo stesso per le parti della materia semplice e solida. Ed anche nei composti, non è impossibile che Dio crei due gocce d'acqua tutt'affatto simili; e nonostante la rassomiglianza così perfetta, esse non potrebbero essere una sola e medesima goccia d'acqua. Aggiungo che il luogo dell'una delle due gocce non sarebbe il luogo dell'altra, benchè la loro situazione fosse assolutamente indifferente. Lo stesso ragionamento vale anche in rapporto alla prima determinazione del movimento da un certo lato o dal lato opposto.

5-6 Due cose, anche se perfettamente simili, non cessano d'essere due cose. Le parti del tempo sono perfettamente simili quanto quelle dello spazio, e non pertanto due istanti non sono lo stesso istante: tanto meno sono due nomi d'un solo e medesimo istante. Se il mondo non fosse stato creato da Dio che in questo momento, non sarebbe stato creato nel tempo in cui è stato creato. E se Dio ha dato (o se può dare) un'estensione limitata all'universo, ne segue che l'universo dev'essere per sua natura capace di movimento; infatti ciò ch'è limitato non può essere immobile. Da quel che ho detto apparisce dunque che quelli che sostengono non poter Dio creare il mondo in un altro tempo od in un altro luogo, fanno la materia necessariamente infinita ed eterna, e riducono tutto alla necessità ed al destino.

7. Se l'universo ha un'estensione limitata, lo spazio ch'è al di là del mondo non è affatto immaginario, ma reale. Gli spazii vuoti nel mondo stesso non sono immaginarii. Benchè vi siano dei raggi di luce e forse qualche altra materia in piccolissima quantità in un recipiente, la mancanza di resistenza fa chiaramente vedere che la maggior parte di quello spazio è priva di materia. Infatti la tenuità della materia non può essere la causa della mancanza di resistenza. Il mercurio consta di parti che non sono meno tenui e fluide di quelle dell'acqua, e non pertanto ha una resistenza maggiore del decuplo. Quella resistenza vien dunque dalla quantità e non dalla densità della materia.

8. Lo spazio scevro di corpo è una proprietà d'una sostanza immateriale. Lo spazio non è limitato dai corpi, ma esiste egualmente nei corpi e fuori dei corpi. Lo spazio non è chiuso tra i corpi; ma i corpi, essendo nello spazio immenso, sono essi stessi limitati dalle loro proprie dimensioni.

9. Lo spazio vuoto non è un attributo senza soggetto; infatti per tale spazio non intendiamo uno spazio in cui non c'è nulla, ma uno spazio senza corpo. Dio è certamente presente in tutto lo spazio vuoto; e forse in questo spazio vi sono anche parecchie altre sostanze, che non sono materiali e quindi non possono essere tangibili, nè appercepite da alcuno dei nostri sensi.

10. Lo spazio non è una sostanza, ma un attributo; e se è un attributo d'un Essere necessario, deve (come tutti gli altri attributi d'un Essere necessario) esistere più necessariamente delle stesse sostanze che non sono necessarie. Lo spazio è immenso, immutabile ed eterno; lo stesso va detto del tempo. Ma di qui non segue che vi sia qualcosa di eterno fuori di Dio. Infatti lo spazio e il tempo non sono fuori di Dio: essi sono conseguenze immediate e necessarie dell'esistenza di lui, senza le quali egli non sarebbe eterno ed onnipresente.

11-12 Gl'infiniti non sono composti di finiti che come i finiti sono composti d'infinitesimi. Ho mostrato sopra in che senso possa dirsi che lo spazio ha delle parti o che non ne ha. Le parti, nel senso che si dà a questo termine, quando lo si attribuisce ai corpi, sono separabili, composte, disunite, indipendenti le une dalle altre e capaci di movimento. Ma benchè l'immaginazione possa in qualche modo concepire delle parti nello spazio infinito, pertanto, siccome quelle parti, impropriamente chiamate tali, sono essenzialmente immobili ed inseparabili le une dalle altre, ne segue che lo spazio infinito è essenzialmente semplice ed assolutamente indivisibile.

13. Se il mondo ha un'estensione limitata, può esser messo in movimento dalla potenza di Dio, e quindi l'argomento, che io fondo su questa mobilità, è una prova concludente. Benchè due luoghi siano perfettamente simili, essi non sono un solo e medesimo luogo. Il movimento ed il riposo dell'universo non sono lo stesso stato; come non sono tali il movimento e il riposo d'un vascello, per il fatto che un uomo, chiuso nella cabina, non saprebbe capire se il vascello, mentre si muove uniformemente, fa vela o no. Benchè un tale uomo non s'accorga del movimento del vascello, quel movimento non cessa d'essere reale e differente, e di produrre effetti reali e differenti; e se fosse fermato tutt'a un tratto produrrebbe altri effetti reali. Lo stesso sarebbe d'un movimento impercettibile dell'universo. Non s'è risposto a quest'argomento, sul quale Newton insiste molto nei suoi principii matematici. Dopo aver considerato le proprietà, le cause e gli

effetti del movimento, questa considerazione gli serve a mostrare la differenza che v'è tra il movimento reale, o la traduzione d'un corpo che passa da una parte dello spazio in un'altra ed il movimento relativo, il quale non è altro che un mutamento dell'ordine o della posizione dei corpi tra loro. È un argomento matematico che, da effetti reali, dimostra che può esservi un movimento reale, dove non ve n'è uno relativo; e che può esservi un movimento relativo dove non ve n'è uno reale: è, dico io, un argomento matematico al quale non si risponde affatto, quando si sta paghi d'assicurare il contrario.

14. La realtà dello spazio non è una semplice supposizione: essa è stata provata dagli argomenti riportati sopra, ai quali non s'è risposto.

L'Autore non ha risposto nemmeno a un altro argomento, cioè che lo spazio e il tempo sono quantità; ciò che non può dirsi della situazione e dell'ordine.

15. Non era impossibile che Dio facesse il mondo più presto o più tardi di quel che l'ha fatto. E nemmeno è impossibile ch'egli lo distrugga più presto o più tardi del tempo in cui sarà effettivamente distrutto. Quanto alla dottrina dell'eternità del mondo, quelli che suppongono che la materia e lo spazio siano la stessa cosa, debbono supporre che il mondo è non soltanto infinito ed eterno, ma ancora che la sua immensità e la sua eternità sono necessarie, anzi necessarie quanto lo spazio e il tempo, e che non dipendono dalla volontà di Dio, ma dall'esistenza di lui. Al contrario quelli che credono che Dio ha creato la materia in quella quantità, in quei tempi, in quegli spazii ch'egli ha creduto, non si trovano imbarazzati da alcuna difficoltà. Infatti la saggezza di Dio può avere avuto ottime ragioni per creare questo mondo in un certo tempo: essa può aver fatto altre cose prima che questo mondo fosse creato, e può farne altre dopo che questo mondo sarà distrutto.

16-17. Ho provato sopra che lo spazio e il tempo non sono l'ordine delle cose, ma quantità reali, ciò che non può dirsi dell'ordine e della situazione. Il dotto Autore non ha

ancora risposto a quelle dimostrazioni; e, a meno che non vi risponda, quel ch'egli dice è una contradizione, come egli stesso qui confessa.

18. L'uniformità di tutte le parti dello spazio non prova che Dio non possa agire in nessuna parte dello spazio, nel modo ch'egli vuole. Dio può avere buone ragioni per creare degli esseri finiti, e questi non possono esistere che in luoghi circoscritti. Ora, siccome tutti i luoghi sono originariamente simili (quando anche il luogo non sia che la situazione dei corpi), se Dio dispone un cubo di materia dietro un altro cubo eguale di materia, piuttosto che al rovescio, questa scelta non è indegna della perfezione di Dio, benchè le due situazioni siano perfettamente simili; infatti possono esservi ottime ragioni per l'esistenza dei due cubi, i quali non potrebbero esistere che nell'una o nell'altra delle due situazioni egualmente plausibili. Il caso di Epicuro non è una scelta, ma una necessità cieca.

19. Se l'argomento qui esposto prova qualcosa, prova (come ho già detto sopra § 3) che Dio non ha creato, anzi, che non può creare alcuna materia, perchè la situazione delle parti eguali e similari della materia era necessariamente indifferente fin dal principio, non altrimenti che la prima determinazione del loro movimento, da un certo lato o da quello opposto.

20. Non comprendo ciò che l'Autore vuol provare qui, in rapporto all'oggetto di cui si tratta.

21. Dire che Dio non può porre limiti alla quantità di materia, è asserire una cosa d'importanza troppo grande perchè si possa ammettere senza prova. E se Dio non può nemmeno porre limiti alla durata della materia, ne seguirà che il mondo è infinito ed eterno necessariamente ed indipendentemente da Dio.

22-23. Se l'argomento qui esposto fosse ben fondato, proverebbe che Dio non può inibirsi di fare tutto ciò che può fare, e quindi di rendere tutte le creature infinite ed eterne. Ma, secondo questa dottrina, Dio non sarebbe affatto il governatore del mondo: egli sarebbe un agente necessario;

anzi non sarebbe neppure un agente, ma il destino, la natura, la necessità.

24-28. Si torna qui ancora sull'uso della parola *Sensorium* benchè Newton si sia avvalso d'un correttivo, quando ha usato questo termine. Non è necessario aggiungere altro a quel che s'è già detto sull'argomento.

29. Lo spazio è il luogo di tutte le cose e di tutte le idee, come il tempo è la durata di tutte le cose e di tutte le idee. Ho mostrato sopra che questa dottrina non tende affatto a rendere Dio l'anima del mondo. Non v'è alcuna unione tra Dio e il mondo. Si potrebbe dire che lo spirito dell'uomo è l'anima delle immagini delle cose ch'egli appercepisce, con più ragione che non si dica che Dio è l'anima del mondo, nel quale egli è presente per ogni dove e sul quale agisce come vuole, senza che il mondo agisca su di lui. Nonostante questa risposta, riportata sopra, l'Autore non cessa di ripetere la stessa obiezione più d'una volta, come se non vi si fosse già risposto.

30. Non intendo che cosa l'Autore voglia dire con un principio rappresentativo. L'anima appercepisce le cose perchè le immagini delle cose le son portate dagli organi dei sensi. Dio appercepisce le cose, perchè è presente nelle sostanze delle cose stesse. Egli non le appercepisce producendole continuamente (perchè si riposa dell'opera della creazione): ma le appercepisce perchè è continuamente presente a tutte le cose ch'egli ha creato.

31. Se l'anima non agisse sul corpo e nondimeno il corpo, con un semplice movimento meccanico della materia, si conformasse alla volontà dell'anima con una varietà infinita di movimenti spontanei, sarebbe un miracolo perpetuo: l'Armonia prestabilita non è che una parola, o un termine tecnico, e non è affatto valida a spiegare la causa d'un effetto tanto miracoloso.

32. Supporre che, nel movimento spontaneo del corpo, l'anima non dia un nuovo movimento o una nuova impressione alla materia, e che tutti i movimenti spontanei siano prodotti da un impulso meccanico della materia, significa

ridurre tutto al destino ed alla necessità. Ma quando si dice che Dio agisce nel mondo su tutte le creature, com'egli vuole, senz'alcuna unione col mondo, e senza che alcuna cosa agisca su di lui; ciò mostra all'evidenza come un governatore ch'è presente in ogni dove differisca da una immaginaria anima del mondo.

33. Ogni azione consiste nel dare una nuova forza alle cose sulle quali si esercita. Senza di che non sarebbe una azione reale, ma una semplice passione, come è per tutte le leggi meccaniche del movimento. Donde segue che se la comunicazione d'una nuova forza è soprannaturale, tutte le azioni di Dio saranno soprannaturali, ed egli sarà interamente escluso dal governo del mondo. Un'altra conseguenza è che tutte le azioni degli uomini sono soprannaturali o che l'uomo è una pura macchina, come un orologio.

34-35. S'è mostrato sopra la differenza che passa tra la vera idea di Dio e quella d'un'anima del mondo.

36. Ho replicato sopra a quello che qui vien detto.

37. L'anima non è diffusa nel cervello, ma è presente nel luogo che si chiama *Sensorium*.

38. Ciò che qui si dice è una mera affermazione senza prova. Due corpi, privi d'elasticità, urtandosi con forze contrarie ed eguali, perdono il loro movimento. E Newton ha dato un esempio matematico, da cui risulta che il movimento decresce e aumenta continuamente in quantità, senz'essere comunicato ad altri corpi.

39. Quello di cui qui si parla non è un difetto, come suppone l'Autore: è l'effettiva natura della materia inattiva.

40. Se l'argomento qui esposto è ben fondato, prova che l'universo debba essere infinito; ch'esso sia esistito da tutta l'eternità e che non potrebbe cessar d'esistere; che Dio ha sempre creato quel numero di uomini e d'altri esseri che era in grado di creare; e ch'egli li ha creati per farli esistere tutti, quel tempo che gli riusciva possibile.

41. Non intendo il significato di queste parole: un ordine o una situazione, che rende i corpi situabili. Mi pare che ciò voglia dire che la situazione è la causa della

situazione. Ho provato sopra che lo spazio non è l'ordine dei corpi; ed ho mostrato in questa quarta Replica, che l'Autore non ha risposto agli argomenti da me proposti. È del pari evidente che il tempo non è l'ordine delle cose che si succedono l'una all'altra, perchè la quantità di tempo può essere più grande o più piccola, mentre quell'ordine non cessa d'essere identico. L'ordine delle cose che si succedono l'una all'altra nel tempo non è tutt'uno col tempo: infatti le cose possono succedersi l'una all'altra più rapidamente o più lentamente nello stesso ordine di successione, ma non nello stesso tempo. Supposto che non vi fossero creature, l'ubiquità di Dio e la continuazione della sua esistenza renderebbero lo spazio e il tempo identici a quelli attuali.

42. Ci si appella qui dal giudizio della ragione all'opinione volgare, ma siccome questa non è la regola della verità, i filosofi non debbono ricorrervi.

43. L'idea d'un miracolo racchiude necessariamente l'idea d'una cosa rara e straordinaria. E d'altronde non v'è niente di più meraviglioso, e che richiegga una maggior potenza, di alcune tra le cose che noi chiamiamo naturali; come, per esempio, i movimenti dei corpi celesti, la generazione e la formazione delle piante e degli animali ecc. Pertanto, non sono miracoli, perchè sono cose comuni. Ma di qui non segue che tutto ciò ch'è raro e straordinario sia un miracolo. Infatti parecchie cose di questa natura possono essere effetti irregolari e meno comuni di cause ordinarie: come le ecclissi, i mostri, la pazzia negli uomini, e un'infinità d'altre cose che il volgo chiama prodigi.

44. Si accorda qui quel che ho detto. Ma si sostiene una cosa contraria all'opinione comune dei teologi, supponendo che un angelo possa fare dei miracoli.

45. È vero che se un corpo ne attirasse un altro, senza intervento d'alcun mezzo, non vi sarebbe miracolo, ma contradizione; infatti sarebbe supporre che una cosa agisca dov'essa non è. Ma il mezzo attraverso cui due corpi s'attirano l'un l'altro può essere invisibile ed intangibile e d'una

natura differente dal meccanismo: il che non toglie che una azione regolare e costante possa essere chiamata naturale, poichè essa è molto meno meravigliosa del movimento degli animali, il quale tuttavia non è considerato come un miracolo.

46. Se col termine: forze naturali, s'intendono qui le forze meccaniche, tutti gli animali, senza eccettuarne gli uomini, saranno pure macchine, come orologi. Ma se quel termine non significa forze meccaniche, la gravitazione può venir prodotta da forze regolari e naturali, benchè non siano meccaniche.

N.B. S'è già risposto sopra agli argomenti che Leibniz ha inserito in una postilla al suo quarto scritto. La sola cosa che ci sia bisogno d'osservare qui è che Leibniz, sostenendo l'impossibilità degli atomi fisici, (la nostra disputa non concerne i punti matematici), sostiene un'assurdità manifesta. Infatti, o vi sono parti completamente solide nella materia, o non ve ne sono. Se ve ne sono e suddividendole se ne prendono nuove particelle aventi la stessa figura e le stesse dimensioni (ciò ch'è sempre possibile) queste particelle saranno gli atomi fisici perfettamente similari. Ma se non vi sono parti completamente solide nella materia, non v'è affatto materia nell'universo: infatti, più si divide e si suddivide un corpo, per giungere fino alle parti perfettamente solide e senza pori, più aumenta la proporzione dei pori rispetto alla materia solida di quel corpo. Se dunque, spingendo all'infinito la divisione e la suddivisione è impossibile giungere ad alcune parti perfettamente solide e senza pori, ne seguirà che i corpi sono composti unicamente di pori, (poichè il rapporto di questi alle parti solide aumenta senza posa), e che quindi non v'è materia affatto: ciò ch'è un'assurdità manifesta. E il ragionamento sarà identico, in rapporto alla materia di cui le specie particolari risultano composte, tanto se i pori vengono supposti vuoti, che riempiti di materia estranea.

QUINTO SCRITTO DI LEIBNIZ O RISPOSTA ALLA QUARTA REPLICA DI CLARKE.

Sui §§ 1 e 2 dello scritto precedente.

1. Risponderò questa volta più ampiamente, per schiarire le difficoltà e per vedere se si è disposti a ragionare e a dar segni dell'amore per la verità, o se non si vuol fare altro che cavillare senza spiegar nulla.

2. Si cerca spesso d'imputarmi la necessità e la fatalità, benchè forse nessuno ha spiegato meglio e più a fondo di quel che io ho fatto nella Teodicea la vera differenza tra libertà, contingenza e spontaneità da un lato, e necessità assoluta, caso e coazione, dall'altro. Non so ancora se si faccia così per partito preso, qualunque cosa io possa dire, o se tali imputazioni siano in buona fede, perchè non si sono ancora ponderate le mie idee. Sperimenterò presto che cosa debbo pensarne, e mi regolerò conformemente.

3. Sì, le ragioni nell'animo del saggio ed i motivi in qualunque animo operano come i pesi in una bilancia. Si obietta che questo concetto conduca alla necessità e alla fatalità. Ma si dice questo senza dimostrarlo e senza prendere nozione delle spiegazioni da me date altra volta per togliere tutte le difficoltà che possono farsi in proposito.

4. E pare ancora che si giochi all'equivoco. Vi sono delle necessità che bisogna ammettere. Infatti bisogna distinguere una necessità assoluta e una necessità ipotetica. Bisogna distinguere ancora una necessità che ha luogo perchè l'opposto implica contradizione e che è chiamata logica, metafisica, o matematica, da una necessità morale, pel cui mezzo il saggio sceglie il meglio, ed ogni spirito segue la più grande inclinazione.

5. La necessità ipotetica è quella che la supposizione o ipotesi della previsione di Dio impone ai futuri contingenti. E bisogna ammetterla, se non si nega a Dio, coi Sociniani,

la prescienza dei contingenti futuri e la provvidenza che regola e governa le cose in particolare.

6. Ma, nè questa prescienza, nè questa preordinazione derogano per nulla alla libertà. Infatti Dio, guidato dalla suprema ragione a scegliere tra più serie di cose o di mondi possibili, quello in cui le creature libere prenderanno tali o tal'altre risoluzioni, non senza però il suo concorso, ha reso con ciò ogni accadimento certo e determinato, una volta per tutte, senza per altro derogare alla libertà di quelle creature: poichè questo semplice decreto di scelta non muta, ma attualizza soltanto le loro nature, ch'egli già vedeva nelle sue idee.

7. E quanto alla necessità morale, neppur essa deroga alla libertà. Infatti, quando il saggio e, sopra tutti, Dio (il saggio supremo) sceglie il meglio, non è perciò meno libero; al contrario, è la più perfetta libertà il non essere impedito ad operare nel modo migliore. E quando un altro sceglie in conformità del bene più apparente e più determinante, imita in ciò la libertà del saggio, in proporzione della propria disposizione; senza di che la scelta sarebbe un cieco caso.

8. Ma il bene, tanto vero che apparente, in una parola, il motivo, determina senza necessitare, cioè senza imporre una necessità assoluta. Infatti, quando Dio, per esempio, sceglie il meglio, ciò ch'egli non sceglie, e che è inferiore in perfezione, non cessa d'essere possibile. Ma se quel che Dio sceglie fosse assolutamente necessario, ogni altro partito sarebbe impossibile, contro l'ipotesi, perchè Dio sceglie tra i possibili, cioè tra parecchi partiti, nessuno dei quali implica contradizione.

9. Ma dire che Dio non può scegliere che il meglio e volerne inferire che quello ch'egli non sceglie sia impossibile, è confondere i termini: potenza e volontà, necessità metafisica e necessità morale, essenze ed esistenze. Infatti, ciò ch'è necessario, è tale per sua essenza, poichè l'opposto implica contradizione; ma il contingente che esiste deve la sua esistenza al principio del migliore, che è la ragion sufficiente delle cose. Perciò io dico che i motivi inclinano senza necessitare, e che v'è una certezza ed infallibilità, ma non

una necessità assoluta nelle cose contingenti. Si unisca a questo quel che sarà detto più giù, n.[i] 73 e 76.

10. Ed ho mostrato abbastanza nella Teodicea che questa necessità morale è propizia, conforme alla perfezione divina, conforme al gran principio delle esistenze, che è quello che postula una ragion sufficiente; nel mentre che la necessità assoluta e metafisica dipende dall'altro grande principio dei nostri ragionamenti, che è quello delle essenze: ed è il principio dell'identità o della contradizione, poichè l'assolutamente necessario è l'unico possibile e non contradittorio tra i partiti.

11. Ho mostrato ancora che la nostra volizione non segue sempre precisamente il dettato della ragion pratica; perchè la nostra volontà può avere o trovare delle ragioni per sospendere la sua risoluzione fino ad una discussione ulteriore.

12. Dopo ciò, imputarmi una necessità assoluta, senza aver nulla da dire contro le considerazioni da me fatte, le quali vanno fino al fondo delle cose, forse più che altre non facciano, sarà un'ostinazione irragionevole.

13. Riguardo alla fatalità, che pure mi viene imputata, è ancora un equivoco. V'è *fatum mahometanum*, un *fatum stoicum*, un *fatum christianum*. Il destino alla turca pretende che gli effetti giungano, quando anche se n'eviti la causa; come se ci fosse una necessità assoluta. Il destino stoico vuole che si stia tranquilli; infatti bisogna avere pazienza per forza, poichè non si potrebbe ricalcitrare contro l'ordine delle cose. Ma si conviene che v'è un *fatum christianum*, un destino certo di tutte le cose, regolato dalla prescienza e dalla provvidenza di Dio. *Fatum* è derivato da *fari*, che vuol dire pronunziare, decretare, e nel senso buono, significa il decreto della provvidenza. E quelli che vi si sottomettono, per la conoscenza delle perfezioni di Dio, che ha l'amore di Dio per conseguenza, (perchè consiste nel piacere che una tale conoscenza produce), non se ne stanno soltanto rassegnati come i filosofi pagani, ma sono anche contenti di quel che Dio ordina, sapendo ch'egli fa tutto per il meglio; e non solo per il maggior bene in generale, ma anche per il maggior bene di quelli che l'amano, in particolare.

14. Sono stato costretto a dilungarmi per distruggere una buona volta le imputazioni mal fondate, come spero di poter fare con queste spiegazioni, nello spirito delle persone eque. Ma ora vengo ad una obiezione che mi si fa contro il paragone dei pesi d'una bilancia coi motivi della volontà. Si obbietta che la bilancia è puramente passiva e mossa dai pesi mentre che gli agenti intelligenti e dotati di volontà sono attivi. A ciò rispondo che il principio che postula una ragion sufficiente è comune agli agenti ed ai pazienti. Essi hanno bisogno d'una ragion sufficiente della loro azione, non meno che della loro passione. Non solo la bilancia non agisce, quando è spinta egualmente d'ambo i lati; ma i pesi eguali non agiscono neppur essi, quando sono in equilibrio; in modo che l'uno non può scendere senza che l'altro salga d'altrettanto.

15. Bisogna ancora considerare, che, a parlar propriamente, i motivi non agiscono sullo spirito come i pesi sulla bilancia; ma piuttosto è lo spirito che agisce in virtù dei motivi, che sono le sue disposizioni ad agire. Così, volere, come qui si vuole, che lo spirito preferisca talvolta i motivi più deboli ai più forti, o magari che sia indifferente ai motivi, significa separare lo spirito dai motivi, come se questi fossero fuori di quello, nel modo che il peso è distinto dalla bilancia; come se nello spirito vi fossero, all'infuori dei motivi, altre disposizioni ad agire, in virtù delle quali lo spirito respingerebbe o accetterebbe i motivi. Invece nella realtà, i motivi comprendono tutte le disposizioni che lo spirito può avere per agire volontariamente; infatti essi non comprendono le ragioni, ma anche le inclinazioni provenienti dalle passioni o da altre impressioni precedenti. Ora, se lo spirito preferisse l'inclinazione debole alla forte, agirebbe contro se stesso e in modo diverso da quello in cui è disposto ad agire. Ciò mostra che i concetti in questo punto contrarii ai miei sono superficiali e si trovano privi affatto di solidità, quando li si esamina bene.

16. Così pure, dire che lo spirito può avere buone ragioni per agire, quando non ha alcun motivo e quando le cose sono assolutamente indifferenti, come qui viene

spiegato, è una contradizione manifesta: infatti, se ha buone ragioni per il partito che prende, le cose non gli sono affatto indifferenti.

17. E dire che, quando si hanno ragioni per agire, si agirà, se pure le vie d'agire sono assolutamente indifferenti, è ancora un parlar molto superficiale e in un modo del tutto insostenibile. Infatti non si ha mai una ragione sufficiente ad agire, quando non si ha pure una ragione sufficiente ad agire in un determinato modo, poichè ogni azione è individuale e non generale, nè astratta dalle sue circostanze, ed ha bisogno di qualche via per poter essere effettuata. Dunque, quando v'è una ragione per agire in un determinato modo, ve n'è anche una per agire in una determinata direzione, e quindi le vie non sono indifferenti. Tutte le volte che vi son ragioni sufficienti per un'azione singola, ve ne sono per i requisiti di essa. Da vedere anche quel che è detto più giù, n. 66.

18. Questi ragionamenti saltano agli occhi, ed è molto strano che mi si rimprovera d'avere affermato il mio principio della necessità d'una ragion sufficiente, senza alcuna prova tratta dalla natura delle cose o delle perfezioni divine. Infatti la natura delle cose richiede che ogni accadimento abbia previe condizioni, requisiti, disposizioni adatte, la cui esistenza ne costituisce la ragion sufficiente.

19. E la perfezione di Dio richiede che tutte le azioni siano conformi alla saggezza di lui e che non gli si possa rimproverare d'avere agito senza ragioni, o anche, d'aver preferito una ragione più debole ad una ragione più forte.

20. Ma parlerò più ampiamente alla fine di questo scritto della solidità e dell'importanza del gran principio della necessità d'una ragion sufficiente per ogni evento, la cui distruzione implicherebbe la distruzione della miglior parte di tutta la filosofia. Così è molto strana la pretesa che io commetta qui una petizione di principio; e pare a buon diritto che si vogliano sostenere opinioni insostenibili, una volta che si è ridotti a negarmi questo grande principio, ch'è uno dei più essenziali della ragione.

Sui §§ 3 e 4.

21. Bisogna confessare che questo gran principio, benchè sia stato riconosciuto, non è stato abbastanza applicato. Questa è in buona parte la ragione per cui finora la metafisica è stata così poco feconda e così poco dimostrativa. Da esso io inferisco, tra le altre conseguenze, che non vi sono in natura due esseri assolutamente indiscernibili, perchè, se ve ne fossero, Dio e la natura agirebbero senza ragione, trattando l'uno diversamente dall'altro; e che quindi Dio non produce due porzioni di materia perfettamente eguali e similari. Si risponde a questa conclusione, senza confutarne il fondamento, e vi si risponde con una obiezione molto debole. « Questo argomento — si dice — se fosse valido, proverebbe « ch'è impossibile a Dio creare alcuna materia: infatti le parti « perfettamente solide della materia, prese come eguali e come « aventi la stessa forma (il che è un'ipotesi possibile) sarebbero esattamente fatte l'una come l'altra ». Ma è una petizione di principio evidentissima supporre questo perfetto accordo, che secondo me è inammissibile. Questa ipotesi di due indiscernibili, cioè di due porzioni di materia che si confanno perfettamente tra loro, sembra possibile in termini astratti, ma non è compatibile con l'ordine delle cose, nè con la saggezza divina, per cui niente è ammesso senza ragione. Il volgo immagina siffatte cose, poichè s'accontenta di concetti incompleti. Questo è uno degli errori degli atomisti.

22. Inoltre io non ammetto nella materia porzioni perfettamente solide o tutte d'un pezzo, senz'alcuna varietà o movimento specifico nelle loro parti, nel modo come s'intendono i pretesi atomi. Ammettere siffatti corpi, è ancora un'opinione popolare mal fondata. Secondo le mie dimostrazioni, ogni porzione di materia è attualmente suddivisa in parti eterogenee, nessuna delle quali rassomiglia all'altra in tutto.

23. Avevo allegato che nelle cose sensibili non si trovano mai due indiscernibili, e che, per esempio non si troveranno affatto due foglie in un giardino nè due gocce d'acqua perfettamente eguali. Lo si ammette riguardo alle foglie e forse

(*perhaps*) riguardo alle gocce d'acqua; ma lo si poteva ammettere senza *perhaps*, (*senza forse*, direbbe un italiano), anche per le gocce d'acqua.

24. Credo che queste osservazioni generali che si fanno sulle cose sensibili, possano farsi ancora, in proporzione, sulle insensibili: e a questo riguardo può dirsi, come diceva Arlecchino nell'*Imperatore della Luna*, che tutto è come qui. Ed è già un grave argomento contro gl'indiscernibili, il fatto che non se ne trova alcuno esempio. Ma si fa opposizione a questa conseguenza: perchè si dice, i corpi sensibili sono composti, mentre si sostiene che ve n'è degl'insensibili che sono semplici. Rispondo ancora che questo per me è inammissibile. Niente v'è di semplice, secondo me, tranne le vere monadi, le quali non hanno parti nè estensione. I corpi semplici, ed anche quelli perfettamente similari sono una conseguenza dell'erronea ammissione del vuoto e degli atomi, o d'altronde, della filosofia pigra, che non approfondisce abbastanza l'analisi delle cose, ed immagina di poter giungere ai primi elementi corporei della natura, perchè ciò accontenta la nostra immaginazione.

25. Quando io nego che vi siano due gocce d'acqua interamente eguali o due altri corpi indiscernibili, non dico affatto che sia assolutamente impossibile ammetterne; ma che è una cosa contraria alla saggezza divina, e che per conseguenza non esiste.

Sui §§ 5 e 6.

26. Riconosco che se esistessero due cose perfettamente indiscernibili, sarebbero due: ma la supposizione è falsa e contraria al gran principio della ragione. I filosofi volgari si sono ingannati, quando hanno creduto che vi fossero cose differenti *solo numero* o solo perchè sono due; e da questo errore sono provenute le loro perplessità su ciò ch'essi chiamavano il principio d'individuazione. La metafisica è stata trattata ordinariamente come una mera dottrina di termini, come un dizionario filosofico, senza venire alla

discussione delle cose. La filosofia superficiale, come quella degli atomisti e dei vacuisti, inventa cose che le ragioni superiori non ammettono. Spero che le mie dimostrazioni cambieranno l'aspetto della filosofia, malgrado le deboli opposizioni, come quelle che qui mi si rivolgono.

27. Le parti del tempo o del luogo, prese in se stesse, sono cose ideali; esse quindi si rassomigliano perfettamente, come due unità astratte. Ma non è lo stesso delle unità concrete, sia di due tempi effettivi, che di due spazii pieni, cioè veramente attuali.

28. Non dico che due punti dello spazio sono uno stesso punto, nè che due istanti del tempo sono uno stesso istante, come pare mi venga imputato: ma si può immaginare, per manco di conoscenza, che vi siano due istanti differenti, laddove non ve n'è che uno; come ho notato nell'articolo 17 della precedente risposta, che spesso, in geometria si suppone il due, per rappresentare l'errore d'un contradittore, e non si trova che l'uno. Chi suppone che una linea retta intersechi un'altra in due punti, finisce col trovare che i due pretesi punti debbono coincidere e non possono essere che uno.

29. Ho dimostrato che lo spazio non è altro che un ordine dell'esistenza delle cose, che si rileva nella loro simultaneità. Così la finzione d'un universo materiale finito che se ne va passeggiando tutt'intero in uno spazio vuoto infinito non potrebbe essere ammessa. Essa è del tutto irragionevole ed inattuabile. Infatti, oltre che non v'è spazio reale fuori dell'universo materiale, una tale azione sarebbe senza scopo; sarebbe un lavorare senza conchiuder niente, *agendo nihil agere*. Non si produrrebbe alcun mutamento osservabile da checchessia. Le immaginazioni dei filosofi dai concetti incompleti fanno dello spazio una realtà assoluta. I puri matematici, i quali non si occupano che di giochi dell'immaginazione, sono capaci di costruire tali concetti; ma questi son distrutti da ragioni superiori.

30. Assolutamente parlando, sembra che Dio possa fare l'universo materiale finito in estensione; ma il contrario sembra più conforme alla saggezza di lui.

31. Non accordo che ogni finito sia mobile. Anche secondo l'ipotesi degli avversarii, una parte dello spazio, benchè finita, non è mobile. Bisogna che ciò ch'è mobile possa cambiare situazione rispetto a qualche altra cosa, e che possa avverarsi un nuovo stato discernibile dal primo: altrimenti il cangiamento è una finzione. Bisogna dunque che un finito mobile faccia parte d'un altro, perchè possa verificarsi un cangiamento osservabile.

32. Cartesio ha sostenuto che la materia non ha limiti, il che non credo sia stato sufficientemente confutato. Ed anche se glielo si accorda, non segue affatto che la materia sia necessaria, nè che sia esistita da tutta l'eternità, perchè tale diffusione della materia senza limiti non sarebbe che un effetto della scelta di Dio, che così l'avrebbe trovata migliore.

Sul § 7.

33. Poichè lo spazio in sè è una cosa ideale come il tempo, occorre che lo spazio fuori del mondo sia immaginario, come gli stessi scolastici hanno ben riconosciuto. Ciò vale anche per lo spazio vuoto nel mondo, che io credo sia anch'esso immaginario, per le ragioni che ho addotte.

34. Mi si obietta il vuoto inventato da Guerike di Magdebourg, che si fa pompando l'aria da un recipiente; e si pretende che vi sia veramente il vuoto perfetto, o lo spazio senza materia, almeno in parte, in quel recipiente.

Gli Aristotelici e i Cartesiani, che non ammettono il vuoto reale, hanno risposto all'esperienza di Guerike, come pure a quelle di Torricelli di Firenze (che toglieva l'aria da un tubo di vetro per mezzo del mercurio) che non v'è il vuoto completo nel tubo o nel recipiente, perchè il vetro ha dei pori sottili, attraverso i quali possono passare i raggi della luce, quelli della calamita ed altre materie minutissime. Ed io sono della loro opinione, perchè trovo che si può paragonare il recipiente ad un recipiente tutto bucato, immerso nell'acqua, il quale contenga pesci od altri corpi solidi: il loro posto, dopo ch'essi ne vengono tolti, non cessa d'essere

riempito dall'acqua. V'è solo questa differenza, che l'acqua, benchè sia fluida e più obbediente di quei corpi solidi, ha tuttavia un peso ed una massa eguale od anche maggiore; mentre che la materia che subentra nel recipiente al posto dell'aria è molto più tenue. I nuovi partigiani del vuoto rispondono a questa istanza che non è la solidità che fa resistenza; e quindi che v'è necessariamente un vuoto più completo dove la resistenza è minore. Si aggiunge che la tenuità non ha alcuna influenza e che le parti del mercurio sono tenui e fine quanto quelle dell'acqua, mentre il mercurio ha una densità maggiore del decuplo. A questo io replico, che non è tanto la quantità di materia, ma piuttosto la difficoltà che essa oppone nel cedere, quella che produce la resistenza. Per esempio, il legno galleggiante contiene minor quantità di materia pesante d'un egual volume d'acqua, e pertanto oppone al battello una resistenza maggiore dell'acqua.

35. Quanto al mercurio, esso ha invero una densità circa quattordici volte maggiore dell'acqua, ma di qui non segue che contenga una quantità di materia quattordici volte maggiore in modo assoluto. Al contrario, l'acqua ne contiene altrettanto, a patto che si prenda insieme la materia di essa, che è pesante, e una materia estranea, non pesante, che passa attraverso i suoi pori. Infatti, tanto il mercurio che l'acqua sono masse di materia pesante, bucate a giorno, attraverso le quali passano molte materie non pesanti, che non resistono in modo percettibile, come, visibilmente, quella dei raggi luminosi e di altri fluidi impercettibili: sopratutto la materia del fluido stesso ch'è causa della pesantezza dei corpi solidi, col suo spostarsi dal centro, verso il quale li fa muovere. Infatti è una strana finzione supporre pesante tutta la materia, ed anche rispetto ad ogni altra materia; come se ogni corpo attirasse in egual modo tutti gli altri, secondo le masse e le distanze; e ciò in forza d'un'attrazione propriamente detta, e non già derivata da un impulso occulto dei corpi. Invece la pesantezza dei corpi percettibili verso il centro della terra deve essere prodotta da qualche fluido. Lo stesso va detto delle altre pesantezze, come di quelle dei pianeti

verso il sole, o tra loro. Un corpo non è mai mosso, in via naturale, che da un altro corpo, il quale, toccandolo, lo spinga; dopo di che esso continua a muoversi finchè non n'è impedito da un altro corpo che lo urta. Ogni altro modo di agire sul corpo è o miracoloso o immaginario.

Sui §§ 8 e 9.

36. Siccome avevo obiettato che lo spazio, preso per alcunchè di reale e d'assoluto senza i corpi, sarebbe una cosa eterna, impassibile, indipendente da Dio, s'è cercato di eludere questa difficoltà, dicendo che lo spazio è una proprietà di Dio. Ho opposto a ciò nel mio scritto precedente che la proprietà di Dio è l'immensità, ma che lo spazio, il quale è spesso commisurato ai corpi, e l'immensità di Dio non sono la stessa cosa.

37. Ho anche obiettato che, se lo spazio è una proprietà, e se lo spazio infinito è l'immensità di Dio, lo spazio finito dev'essere l'estensione o la misurabilità di qualche cosa finita. Così, lo spazio occupato da un corpo viene ad essere l'estensione del corpo: cosa assurda, perchè un corpo può cambiar spazio, ma non può abbandonare la sua estensione.

38. Ho ancora domandato: se lo spazio è una proprietà, di che mai sarà dunque proprietà uno spazio vuoto limitato, qual è quello che viene immaginato in un recipiente vuotato d'aria? Non sembra ragionevole dire che questo spazio vuoto, rotondo o quadrato, sia una proprietà di Dio. Sarà forse allora proprietà di sostanze immateriali, estese, immaginarie, di cui si popolano (a quanto pare) gli spazii immaginarii?

39. Se lo spazio è la proprietà o l'affezione della sostanza ch'è nello spazio, lo stesso spazio sarà ora l'affezione d'un corpo, ora d'un altro corpo; ora d'una sostanza immateriale, ora forse di Dio, quando è vuoto d'ogni altra sostanza materiale o immateriale. Ma è una strana proprietà o affezione, questa, che passa di soggetto in soggetto. I soggetti lasceranno così le loro proprietà, come si lascia un abito, perchè altri soggetti se ne possano rivestire. Dopo di che, come si distingueranno le sostanze dagli accidenti?

40. Ma se gli spazii limitati esistenti e lo spazio infinito sono proprietà di Dio, bisogna (cosa strana!) che la proprietà di Dio sia composta delle affezioni delle creature, perchè tutti gli spazii finiti, presi insieme, compongono lo spazio infinito.

41. E se si nega che lo spazio limitato sia un'affezione delle cose limitate, non sarà meno irragionevole che lo spazio infinito sia l'affezione o la proprietà d'una cosa infinita. Avevo manifestato tutte queste difficoltà nel mio scritto precedente; ma non pare che si sia cercato di rispondervi.

42. Ho ancora altre ragioni contro la strana immaginazione che lo spazio sia una proprietà di Dio. Dato che sia tale, lo spazio entra nell'essenza di Dio. Ma lo spazio consta di parti; dunque vi sarebbero parti nell'essenza di Dio, *spectatum admissi.*

43. Inoltre, gli spazii sono ora vuoti, ora pieni; dunque vi saranno nell'essenza di Dio parti ora vuote ora piene, e quindi soggette a un perpetuo mutamento. I corpi che riempiono lo spazio, riempiranno una parte dell'essenza di Dio e vi saranno commisurati; e, nell'ipotesi del vuoto, una parte dell'essenza di Dio sarà nel recipiente. Questo Dio fatto di parti rassomiglierà molto al Dio stoico, che era l'universo tutt'intero, considerato come un animale divino.

44. Se lo spazio infinito è l'immensità di Dio, il tempo infinito sarà l'eternità di Dio: bisognerà dunque dire che ciò ch'è nello spazio è nell'immensità di Dio, e quindi nella sua essenza; e che ciò ch'è nel tempo è nell'eternità di Dio. Frasi strane, e che ben mostrano che qui si fa abuso di termini.

45. Ecco ancora un'altra istanza. L'immensità di Dio fa sì che Dio sia in tutti gli spazii. Ma se Dio è nello spazio, come può dirsi che lo spazio è in Dio, o che è la proprietà di lui? Si è ben sentito dire che la proprietà è nel soggetto, ma non s'è mai sentito dire che il soggetto è nella proprietà. Egualmente, Dio esiste in ogni tempo: come allora il tempo è in Dio, e come può essere una proprietà di Dio? Queste son perpetue alloglossie.

46. Sembra che si confonda l'immensità o l'estensione delle cose, con lo spazio in conformità del quale è presa quella

estensione. Lo spazio infinito non è l'immensità di Dio; lo spazio finito non è l'estensione dei corpi, come il tempo non è la durata. Le cose conservano la loro estensione, ma non sempre il loro spazio. Ogni cosa ha la sua propria estensione, la sua propria durata; ma non il suo proprio tempo, nè conserva il suo proprio spazio.

47. Ecco come gli uomini giungono a formarsi il concetto dello spazio. Essi considerano che più cose esistono insieme, e trovano tra esse un ordine di coesistenza, secondo cui il rapporto delle une e delle altre è più o meno semplice. È la loro situazione o distanza. Quando avviene che una di quelle coesistenze muti il suo rapporto con una pluralità di altre coesistenze, che restano tra loro immutate, e quando un nuovo venuto acquista lo stesso rapporto che il primo aveva avuto con altri, si dice che quello è venuto al posto di questo; un tal cangiamento vien chiamato movimento, ed è attribuito a quello in cui risiede la causa immediata del cangiamento. E quando parecchi, o anche tutti, cambiano, secondo certe regole conosciute, di direzione o velocità, si può sempre determinare la posizione relativa che ciascuno acquista rispetto a ciascun altro; ed anche quella che ogni altro avrebbe, o ch'esso avrebbe rispetto ad ogni altro, se non avesse cambiato, o se avesse diversamente cambiato. E supponendo o fingendo che tra tali coesistenze vi sia un numero sufficiente di quelle che non hanno subìto alcun mutamento, si dirà che le coesistenze che hanno con queste esistenze fisse un rapporto eguale a quello che altre avevano avuto rispetto alle stesse, hanno occupato lo stesso posto delle precedenti. Ciò che comprende tutti questi posti vien chiamato spazio. Il che mostra che per aver l'idea del posto, e quindi dello spazio, basta considerare quei rapporti e le regole del loro mutamento, senza bisogno d'immaginare alcuna realtà assoluta fuori delle cose delle quali si considera la situazione. E, per dare una specie di definizione, posto è ciò che si dice essere lo stesso per A e per B, quando il rapporto di coesistenza di B con C, E, F, G, ecc. è in perfetto accordo col rapporto di coesistenza che A ha avuto con i medesimi; supposto che non vi

sia stata alcuna causa di cangiamento in C, E, F, G, ecc. Si potrebbe anche dire, senza ectesi, che posto è ciò che in momenti diversi è identico a certi esseri, benchè differenti, quando i loro rapporti di coesistenza con certi altri esseri — che nei varii momenti sono supposti fissi — s'accordano interamente tra loro. Esseri fissi poi sono quelli in cui non v'è stata una causa di cangiamento dell'ordine di coesistenza con altri; o (ciò ch'è lo stesso) in cui non v'è stato movimento. Finalmente, spazio è ciò che risulta dai posti presi insieme.

È bene qui considerare la differenza tra il posto ed il rapporto di situazione appartenente al corpo che lo occupa. Infatti il posto di A e di B è lo stesso; mentre il rapporto di A coi corpi fissi non è precisamente ed individualmente identico al rapporto che B (il quale ne occuperà il posto) avrà con gli stessi corpi fissi: quei rapporti s'accordano soltanto. Infatti, due soggetti differenti, come A e B, non potrebbero avere la stessa modalità individuale, non potendo uno stesso accidente individuale trovarsi in due soggetti, nè passare di soggetto in soggetto. Ma lo spirito non contento dell'accordo, cerca una perfetta identità, una cosa che sia veramente la stessa, e la concepisce fuori di quei soggetti: ed è ciò che qui vien chiamato posto e spazio. Pertanto, questa non potrebbe essere che una cosa ideale, contenente un cert'ordine in cui lo spirito concepisce l'applicazione dei rapporti: allo stesso modo come lo spirito può figurarsi un ordine consistente in linee genealogiche, le cui dimensioni non rappresentano che il numero delle generazioni, nelle quali ogni persona trova il suo posto. E se si aggiunge la finzione della metempsicosi, con cui si fanno tornare le stesse anime umane, le persone possono secondo essa mutar posto. Chi è stato padre o nonno può diventare figlio o nipote ecc. E pertanto, posti, linee e spazii genealogici, benchè esprimano verità reali, non sono che cose ideali. Darò ancora un esempio dell'abitudine che ha lo spirito di formarsi, ad occasione degli accidenti che sono nei soggetti, qualcosa che loro corrisponda fuori dei soggetti. La ragione o proporzione

tra due linee, L ed M, può essere concepita in tre modi: come ragione della più grande L rispetto alla più piccola M; come ragione della più piccola M rispetto alla più grande L; infine come qualcosa di astratto tra le due, cioè come ragione tra L ed M, senza considerare qual'è anteriore e quale posteriore, quale è il soggetto, quale è l'oggetto. In quest'ultimo modo vengono considerate le proporzioni nella musica. Nella prima considerazione, L, la più grande, è il soggetto; nella seconda, M, la più piccola, è il soggetto dell'accidente che i filosofi chiamano relazione o rapporto. Ma quale ne sarà il soggetto nel terzo senso? Non si potrebbe dire che tutte e due, L ed M insieme, siano il soggetto d'un tale accidente; infatti così noi avremmo un accidente in due soggetti, ed esso vi starebbe con una gamba nell'uno e con l'altra nell'altro: ciò che è in contradizione col concetto di accidente. Dunque, bisogna dire che il rapporto, nel terzo senso, è fuori dei soggetti; ma, che non essendo nè sostanza, nè accidente, deve trattarsi d'una cosa puramente ideale, la cui considerazione non cessa pertanto d'essere utile. Del resto ho fatto qui, a un dipresso, come Euclide, che non potendo far bene intendere in modo assoluto che cosa sono le ragioni, prese nel senso dei geometri, definisce le ragioni identiche. Egualmente, per spiegare che cosa è il posto, ho voluto definire che cosa è lo stesso posto. Noto in fine che le tracce che i mobili lasciano talvolta negl'immobili sui quali si muovono, hanno dato occasione all'immaginazione degli uomini di formarsi quell'idea; come se restasse ancora qualche traccia, anche quando non v'è alcun immobile; ma è una traccia ideale, la quale implica soltanto, che se vi fosse a quel posto un immobile, la si potrebbe designare. Quest'analogia fa sì che vengano foggiati posti, tracce, spazii, benchè tali cose non consistano che nella verità dei rapporti, e per niente in una realtà assoluta.

48. Del resto, se lo spazio vuoto di corpo (che viene immaginato) non è del tutto vuoto, di che cosa è allora pieno? Vi son forse degli spiriti estesi, delle sostanze immateriali, capaci di estendersi e di restringersi, che vi passeggiano, e

che si penetrano senza darsi fastidio, come le ombre di due corpi si penetrano sulla superficie d'un muro? Io veggo tornare le amene immaginazioni di Enrico Moro (uomo d'altronde dotto e ben intenzionato) e di alcuni altri, i quali hanno creduto che gli spiriti possano rendersi impenetrabili, quando pare loro opportuno. Ve ne sono stati anche di quelli che hanno immaginato che l'uomo, nello stato d'integrità, abbia anche il dono della penetrazione, ma che sia divenuto solido, opaco ed impenetrabile per la sua caduta. Non è un capovolgere i concetti delle cose, dare a Dio delle parti, dare l'estensione agli spiriti? Il solo principio del bisogno della ragion sufficiente, fa disparire tutti questi spettri immaginarii. Gli uomini si costruiscono facilmente delle finzioni, per non saper bene impiegare questo gran principio.

Sul § 10.

49. Non si può affatto dire che una certa durata sia eterna; ma si può dire che le cose le quali durano sempre sono eterne, perchè acquistano sempre una nuova durata. Tutto ciò che esiste del tempo e della durata, essendo successivo, perisce continuamente: come mai potrebbe esistere in eterno una cosa che, per parlare esatto, non esiste mai? Infatti, come potrebbe esistere una cosa, di cui non esiste mai alcuna parte? Del tempo non esistono altro che gl'istanti, e l'istante stesso non è parte del tempo. Chiunque consideri su queste osservazioni, ben comprenderà che il tempo non potrebbe essere altro che una cosa ideale; e l'analogia del tempo e dello spazio farà giudicare che l'uno è tanto ideale quanto l'altro. Pertanto, se col dire che la durata d'una cosa è eterna, s'intende dire che la cosa dura eternamente, io non ho niente a ridirvi.

50. Se la realtà dello spazio e del tempo è necessaria per l'immensità e l'eternità di Dio; se è necessario che Dio sia negli spazii; se essere nello spazio è una proprietà di Dio; Dio sarà in qualche modo dipendente dal tempo e dallo spazio e ne avrà bisogno. Infatti la scappatoia che lo spazio e il

tempo sono in Dio, come proprietà di Dio, è già chiusa. Si potrebbe lasciar passare l'opinione che i corpi passeggiano nelle parti dell'essenza divina?

Sui §§ 11 e 12.

51. Siccome io avevo obiettato che lo spazio possiede delle parti, si cerca un'altra scappatoia, con l'allontanarsi dall'accezione comune dei termini, e col sostenere che lo spazio non ha parti, perchè le sue parti non sono separabili e non potrebbero quindi essere distaccate le une dalle altre. Ma basta che lo spazio abbia delle parti, tanto separabili che non; e le si può assegnare allo spazio, sia per mezzo dei corpi che vi sono, che delle linee o delle superficie che vi si possono tracciare.

Sul § 13.

52. Per provare che lo spazio, senza i corpi, è una realtà assoluta, mi si era obbiettato che l'universo materiale finito potrebbe passeggiare nello spazio. Ho risposto che non sembra ragionevole ritener finito l'universo materiale; e, quando anche lo si supponga tale, è irragionevole che abbia un movimento diverso da quello relativo delle parti tra loro; perchè un tal movimento non produrrebbe alcun cangiamento osservabile e sarebbe senza scopo. Altra cosa è quando le parti dell'universo cambiano di posizione relativa tra loro; perchè allora si riconosce un movimento nello spazio, ma che consiste nell'ordine dei rapporti che sono mutati. Si replica ora che la verità del movimento non dipende dall'osservazione; e che un vascello può avanzare, senza che chi v'è dentro se n'accorga. Rispondo che il movimento è indipendente dall'osservazione; ma che non è indipendente dall'osservabilità. Non v'è movimento, quando non v'è cangiamento osservabile. Anzi, quando non c'è cangiamento osservabile non c'è cangiamento affatto. Il contrario è fondato sull'ipotesi d'uno spazio reale assoluto, che ho confutato dimostrativamente col principio del bisogno d'una ragion sufficiente delle cose.

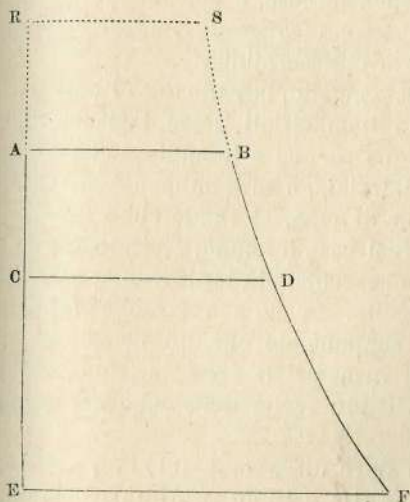
53. Non trovo niente nell'ottava definizione dei principii matematici della natura, nè nello scolio di quella definizione, che provi o possa provare la realtà dello spazio in sè. Pertanto, io accordo che vi sia una differenza tra un movimento assoluto effettivo d'un corpo e un semplice mutamento relativo di posizione, in rapporto a un altro corpo. Infatti, quando la causa immediata del cangiamento è nel corpo, esso è effettivamente in moto; ed allora la situazione degli altri, in rapporto ad esso, è per conseguenza cambiata, benchè la causa del mutamento non risegga in quella. È vero che, a parlare esatto, non v'è corpo che sia perfettamente ed interamente in riposo; ma da ciò si astrae, nel considerar la cosa matematicamente. Cosicchè non ho lasciato senza risposta nulla di tutto ciò che s'è allegato per la realtà assoluta dello spazio. Ed ho dimostrato la falsità di quella realtà, per mezzo d'un principio fondamentale tra i più conformi a ragione e tra i più sperimentati, contro il quale non si potrebbe trovare alcuna eccezione od istanza. Del resto si può giudicare da tutto quello che ho detto, che io non debbo ammettere un universo mobile, nè alcuno spazio fuori dell'universo materiale.

Sul § 14.

54. Non conosco alcuna obiezione alla quale non credo d'aver risposto in modo esauriente. E quanto all'obiezione che lo spazio e il tempo sono quantità, o piuttosto, cose dotate di quantità, e che la situazione e l'ordine non sono tali, io rispondo che l'ordine ha anch'esso la sua quantità: v'è quel che precede e quel che segue; v'è distanza od intervallo. Le cose relative hanno la loro quantità non meno delle assolute. Per esempio, le ragioni o proporzioni nelle matematiche hanno la loro quantità e si misurano coi logaritmi; e pertanto esse sono relazioni. Così, benchè il tempo e lo spazio consistano in rapporti, non cessano di avere la loro quantità.

Sul § 15.

55. Per quel che concerne la quistione, se Dio abbia potuto creare il mondo più presto, bisogna intendersi. Siccome ho dimostrato che il tempo senza le cose non è che una mera possibilità ideale, è chiaro che se qualcuno dicesse che questo stesso mondo, che è stato effettivamente creato, avrebbe potuto senza alcun altro cangiamento essere stato creato più presto, non direbbe niente d'intelligibile. Infatti, non v'è alcun segno o differenza, che renda possibile conoscere che il mondo sia stato creato più presto. Così, come ho già detto, supporre che Dio abbia creato lo stesso mondo più presto è supporre alcunchè di chimerico; è fare del tempo una cosa assoluta, indipendente da Dio: mentre che il tempo deve coesistere con le creature, e non si concepisce che per mezzo dell'ordine e della quantità dei loro mutamenti.

56. Ma, assolutamente parlando, si può concepire che un universo sia cominciato più presto di quel che non è cominciato effettivamente. Supponiamo che il nostro universo, o qualche altro, sia rappresentato dalla figura *A F*; che l'ordinata *A B* rappresenti il suo primo stato; e che le ordinate *C D*, *E F*, rappresentino degli stati successivi. Dico che si può concepire che esso sia cominciato più presto, quando si concepisce la figura prolungata all'indietro, e vi si aggiungono *RS*, *RA*, *BS*. Infatti così, aumentando le cose, sarà aumentato anche il tempo. Ma che

un tale aumento sia ragionevole e conforme alla saggezza di Dio, è un'altra questione; e bisogna dire che no; altrimenti Dio l'avrebbe fatto. Sarebbe come

> Humano capiti cervicem pictor equinam
> Jungere si velit.

Lo stesso è della distruzione. Come si potrebbe concepire qualcosa aggiunta al principio, si potrebbe ugualmente concepire qualcosa soppressa verso la fine. Ma questa soppressione sarebbe anch'essa irragionevole.

57. Di qui si vede come debba intendersi che Dio ha creato le cose nel tempo che gli è piaciuto; infatti ciò dipende dalle cose ch'egli ha risoluto creare. Ma poichè le cose vengono deliberate insieme ai loro rapporti, non v'è più scelta sul tempo nè sul luogo, i quali, presi a parte, non hanno niente di reale in sè e niente di determinante, anzi niente di discernibile.

58. Dunque, non si può dire, come qui si fa, che la saggezza di Dio può avere avuto buone ragioni per creare questo mondo in un certo tempo particolare, poichè questo tempo particolare, preso senza le cose, è una finzione irrealizzabile, e perchè non si possono trovare le congrue ragioni d'una scelta, là dove tutto è indiscernibile.

59. Quando parlo di questo mondo, intendo tutto l'universo delle creature materiali ed immateriali prese insieme, dal cominciamento delle cose; ma se non s'intendesse che il cominciamento del mondo materiale, e se si supponessero delle creature immateriali prima di esso, si renderebbe l'ipotesi più plausibile. Infatti in quel caso il tempo, essendo segnato dalle cose già esistenti, non sarebbe più indifferente; e si potrebbe far luogo ad una scelta. Ma ciò non sarebbe che spostare la difficoltà. Infatti, supponendo che l'universo intero delle creature immateriali e materiali prese insieme, abbia un cominciamento, non v'è più scelta del tempo nel quale Dio l'abbia voluto porre.

60. Egualmente non si deve dire, come qui si fa, che Dio ha creato le cose in uno spazio, o in un tempo particolare,

che gli è piaciuto. Infatti, essendo tutti i tempi e tutti gli spazi, in se stessi, perfettamente uniformi ed indiscernibili, l'uno non potrebbe piacere più dell'altro.

61. Non voglio qui fermarmi sulla mia opinione, spiegata altrove, che non vi sono sostanze create interamente prive di materia. Infatti ritengo con gli antichi e con la ragione, che gli angeli o le intelligenze e le anime separate dal corpo materiale, hanno sempre dei corpi tenui, benchè esse stesse siano incorporee. La filosofia volgare ammette facilmente ogni sorta di finzioni; la mia è più severa.

62. Non dico affatto che la materia e lo spazio sono la stessa cosa; dico soltanto che non v'è spazio dove non vi sia materia; e che lo spazio in se stesso non è una realtà assoluta. Lo spazio e la materia differiscono come il tempo e il movimento. Pertanto, queste cose, benchè differenti, si trovano inseparabili.

63. Ma non segue affatto che la materia sia eterna e necessaria, tranne che nell'ipotesi che lo spazio è eterno e necessario; ipotesi mal fondata in tutti i modi.

Sui §§ 16 e 17.

64. Credo d'aver risposto a tutto, particolarmente a questa obiezione che pretende che il tempo e lo spazio abbiano una quantità, e l'ordine non ne abbia affatto. Vedi sopra n. 54.

65. Ho mostrato chiaramente che la contradizione è nell'ipotesi opposta, la quale cerca una differenza dove non ve n'è affatto. E sarebbe una iniquità manifesta volerne inferire che io abbia riconosciuta come contradittoria la mia stessa opinione.

Sul § 18.

66. Torna qui un ragionamento, che ho già distrutto sopra, n. 17. Si dice che Dio può avere delle buone ragioni per collocare due cubi perfettamente eguali e similari; allora è necessario, si dice, ch'egli assegni loro i proprii posti,

benchè tutto sia perfettamente eguale; ma la cosa non dev'essere distaccata dalle sue circostanze. Questo ragionamento consta di concetti incompleti. Le risoluzioni di Dio non sono mai astratte ed incomplete; come sarebbe il caso che Dio decretasse, prima, di creare i due cubi, e poi, a parte, decretasse situarli in qualche posto. Gli uomini, limitati come sono, possono procedere così: essi risolvono qualcosa e poi si trovano imbarazzati sui mezzi, sulle vie, sui posti, sulle circostanze. Dio non prende mai una risoluzione sui fini, senza prenderne anche sui mezzi e su tutte le circostanze. Egualmente ho mostrato nella Teodicea, che, a parlar proprio, non v'è che un solo decreto per l'universo tutt'intero, col quale è risoluto ch'esso venga ammesso dalla possibilità all'esistenza. Così Dio non sceglierà il cubo, senza scegliere in pari tempo il suo posto; ed egli non sceglierà mai tra gl'indiscernibili.

67. Le parti dello spazio sono determinate e distinte solo per mezzo delle cose che sono in esso; e la diversità delle cose nello spazio determina Dio ad agire in modo diverso su parti differenti dello spazio. Ma lo spazio, preso senza le cose, non ha nulla di determinante, anzi non è nulla d'attuale.

68. Se Dio s'è risoluto di collocare un certo cubo di materia, egli ha anche stabilito il posto di quel cubo, in rapporto però ad altre porzioni di materia e non allo spazio di per sè preso in cui nulla v'è di determinante.

69. Ma la saggezza di lui non permette ch'egli situi, nello stesso tempo, due cubi perfettamente eguali e similari, perchè non si può trovare una ragione per assegnar loro dei posti differenti; vi sarebbe una volontà senza motivo.

70. Avevo paragonato una volontà senza motivo (quale è quella che ragionamenti superficiali assegnano a Dio) al caso di Epicuro. Si obietta che il caso di Epicuro è una necessità cieca, e non una scelta di volontà. Replico, che il caso di Epicuro non è una necessità, ma alcunchè d'indifferente. Epicuro l'introduceva espressamente, per evitare la necessità. È vero che il caso è cieco; ma una volontà senza motivo non sarebbe meno cieca e non sarebbe meno dovuta al puro caso.

Sul § 19.

71. Si ripete qui quello che ho già confutato sopra, n. 21, che la materia non potrebbe essere creata, se Dio non scegliesse tra gl'indiscernibili. Si avrebbe ragione, se la materia consistesse di atomi, di corpi similari o d'altre finzioni simili della filosofia superficiale; ma lo stesso grande principio, che combatte la scelta tra gl'indiscernibili, distrugge anche queste finzioni mal costrutte.

Sul § 20.

72. M'era stato obiettato nella terza replica (n. 7 e 8) che Dio non avrebbe in sè un principio d'azione, se fosse determinato dalle cose esterne. Ho risposto che le idee delle cose esterne sono in lui, e che quindi egli è determinato da ragioni interne, cioè dalla sua saggezza. Ma ora non si vuole intendere a qual proposito ho detto questo.

Sul § 21.

73. Si confonde spesso, nelle obiezioni che mi si fanno, ciò che Dio non vuole con ciò ch'egli non può. Vedi sopra, n. 9 e più giù, n. 76. Per esempio, Dio può fare tutto ciò ch'è possibile, ma non vuol fare che il meglio. Quindi io non dico, come qui mi viene imputato, che Dio non possa stabilire dei limiti all'estensione della materia; ma che v'è ragione di dire che egli non voglia stabilirne, e che abbia ritenuto meglio così.

74. Dall'estensione alla durata *non valet consequentia*. Dato che l'estensione della materia non abbia limiti, non segue che neppur la durata ne abbia, neanche all'indietro, cioè a dire, che la materia non abbia avuto cominciamento. Se è natura delle cose, nel totale, crescere uniformemente in perfezione, l'universo delle creature deve avere avuto principio; così pure vi saranno ragioni per limitare la durata delle cose, quand'anche non ve ne sono per limitarne l'estensione. Inoltre

il cominciamento del mondo non deroga all'infinità della durata *a parte post* o successiva; ma i limiti dell'universo derogherebbero all'infinità della sua estensione. Così è più plausibile porre un cominciamento, che ammettere dei limiti, affinchè si conservi nell'uno e nell'altro caso il carattere d'un autore infinito.

75. Pertanto, quelli che hanno ammesso l'eternità del mondo, o almeno, come hanno fatto alcuni celebri teologi, la possibilità dell'eternità del mondo, non hanno perciò negato la sua dipendenza da Dio, come loro vien qui imputato senza fondamento.

Sui §§ 22 e 23.

76. Mi si obietta ancor qui senza fondamento, che, secondo me, tutto ciò che Dio può fare, debba esser fatto necessariamente: come se s'ignorasse che io ho vigorosamente confutato ciò nella Teodicea, e che ho distrutto l'opinione di chi sostiene che null'altro v'è di possibile se non quello che effettivamente accade; — come hanno già fatto alcuni antichi filosofi, e tra gli altri, Diodoro nei libri di Cicerone. Si confonde la necessità morale, che viene dalla scelta del meglio, con la necessità assoluta; si confonde la volontà con la potenza di Dio. Egli può produrre ogni possibile o ciò che non implica contradizione: ma egli vuol produrre il migliore tra i possibili. Vedi quel che ho detto sopra, n. 9. e n. 74.

77. Dio dunque, nel produrre le creature, non è un agente necessario, perchè egli agisce per scelta. Pertanto è mal fondato quel che si aggiunge qui, che cioè un agente necessario non sarebbe un agente. Spesso si sentenzia in modo temerario e privo di fondamento, nell'asserire contro di me delle tesi che non si possono dimostrare.

Sui §§ 24 e 28.

78. Si eccepisce che non si è detto che lo spazio è il *Sensorium* di Dio, ma soltanto come il *Sensorium* di lui. Pare che l'uno sia tanto poco adatto ed intelligibile quanto l'altro.

Sul § 29.

79. Lo spazio non è il luogo di tutte le cose, infatti esso non è il luogo di Dio: altrimenti diviene una cosa coeterna a Dio ed indipendente da lui, da cui anzi egli dipenderebbe, una volta che ha bisogno di un luogo.

80. Egualmente, non vedo come si possa dire, che lo spazio è il luogo delle idee; infatti le idee sono nell'intelletto.

81. È del pari molto strano dire che l'anima dell'uomo è l'anima delle immagini. Le immagini che sono nell'intelletto, sono nello spirito; ma se questo fosse l'anima delle immagini, esse sarebbero fuori di lui. Che, se s'intende parlar delle immagini corporee, come mai si vuole che lo spirito ne sia l'anima, una volta che esse non sono altro che impressioni passeggiere nei corpi di cui egli è l'anima?

82. Se Dio sente ciò che avviene nel mondo, per mezzo d'un *Sensorium* pare che le cose agiscano su lui e che egli sia quel che si dice anima del mondo. Mi viene imputato che io ripeta le obiezioni, senza prendere conoscenza delle risposte; ma non trovo che si sia superata questa difficoltà; si farebbe meglio a rinunziare del tutto a quel preteso *Sensorium*.

Sul § 30.

83. Si parla come se non s'intendesse in che modo, secondo me, l'anima è un principio rappresentativo; come se non si fosse mai sentito parlare della mia armonia prestabilita.

84. Io non mi accordo con l'opinione volgare, che le immagini delle cose siano trasportate (*conveyed*) dagli organi fino all'anima. Infatti non si può concepire per mezzo di quale apertura o di qual veicolo possa avvenire un tale trasporto delle immagini dall'organo fino all'anima. Questo concetto della filosofia volgare non è intelligibile, come i moderni Cartesiani hanno a sufficienza mostrato. Non si potrebbe spiegare in che modo la sostanza immateriale sia affettata

dalla materia; e sostenere una cosa non intelligibile a quel proposito, significa ricorrere al concetto scolastico e chimerico di chi sa quali specie intenzionali inesplicabili, che passano dagli organi nell'anima. Quei Cartesiani hanno veduto la difficoltà, ma non l'hanno risoluta: essi han fatto ricorso ad un concorso del tutto particolare di Dio, che sarebbe in effetti miracoloso; ma io credo d'aver dato la vera soluzione dell'enimma.

85. Dire che Dio discerna le cose che avvengono, per il fatto che è presente alle sostanze e non per la dipendenza che ha verso di lui il loro persistere nell'esistenza, che, si può dire, implica una produzione continua, significa enunciare cose non intelligibili. La mera presenza o il fatto del coesistere dappresso non basta per capire in che modo ciò che avviene in un essere debba rispondere a ciò che avviene in un altro essere.

86. Inoltre ciò significa cadere precisamente nella dottrina, che fa di Dio l'anima del mondo, perchè gli si fanno sentir le cose non per effetto della dipendenza ch'esse hanno verso di lui, cioè della produzione continua di quel che in esse v'è di buono e di perfetto, ma per una specie di sensazione, come s'immagina che la nostra anima senta ciò che accade nel corpo. È veramente un degradare la conoscenza divina.

87. Nella realtà delle cose, quel modo di sentire è del tutto chimerico e non ha luogo neppure nelle anime. Esse sentono quel che avviene al di fuori di loro, per mezzo di quello che in corrispondenza delle cose esterne avviene in loro; per virtù dell'armonia che Dio ha prestabilita, con la più bella e mirabile tra tutte le sue produzioni, per cui ciascuna sostanza semplice, in forza della sua natura, è, per così dire, una concentrazione ed uno specchio vivente di tutto l'universo, dal proprio punto di vista. Questa è anche una delle più belle ed incontestabili prove dell'esistenza di Dio, perchè solo Dio, cioè la causa comune delle cose, può creare una tale armonia tra loro. Ma Dio non può egli stesso percepire le cose con lo stesso mezzo col quale le fa percepire agli altri. Egli le percepisce per la ragione che è capace di produrre quel

mezzo; nè le renderebbe percettibili agli altri se non le producesse egli stesso tutte cosenzienti, e se non avesse quindi in sè la loro rappresentazione, non già come proveniente da esse, ma perchè esse provengono da lui, e perchè egli ne è la causa efficiente ed esemplare. Egli le percepisce, perchè esse provengono da lui, se è permesso dire che le percepisce; il che non deve farsi senza spogliare della sua imperfezione quel termine, il quale par che significhi che le cose agiscano su lui. Esse esistono e gli son conosciute per il fatto che egli le comprende e le vuole, e quel ch'egli vuole val quanto quello che esiste. Ciò è tanto più evidente, in quanto che egli fa sì che le cose si percepiscano scambievolmente per effetto dei caratteri che ha dato loro una volta per tutte, e che egli non fa che conservare secondo le leggi di ciascuna per sè presa; le quali leggi, pur essendo differenti, fanno capo ad una esatta corrispondenza dei risultati. Ciò sorpassa tutte le opinioni che si sono avute volgarmente intorno alla perfezione di Dio e delle sue opere, e le eleva al più alto grado, come ha ben riconosciuto il Bayle, benchè egli abbia creduto, senza fondamento, che ciò oltrepassi il possibile.

88. Sarebbe un vero abusare del testo della Santa Scrittura, secondo il quale Dio si riposa delle sue opere, volerne inferire che non vi sia produzione continua. È vero che non v'è alcuna produzione di nuove sostanze semplici; ma si avrebbe torto qualora se ne inferisse che Dio, ora, sia nel mondo come l'anima è nel corpo, governandolo cioè solo con la sua presenza, senza un concorso necessario per farlo persistere nell'esistenza.

Sul § 31.

89. L'armonia o corrispondenza tra l'anima e il corpo non è un perpetuo miracolo, ma è l'effetto o la conseguenza d'un miracolo primigenio fatto nella creazione delle cose, non altrimenti da quel che sono tutte le cose naturali. È vero che è una meraviglia perpetua, ma come sono molte cose naturali.

90. L'espressione: armonia prestabilita è un termine tecnico, lo confesso; ma non un termine che non spiega niente, poichè è spiegato molto intelligibilmente, e non si obietta nulla che indichi che vi sia qualche difficoltà.

91. Siccome la natura di ciascuna sostanza semplice, anima o monade effettiva, è tale che lo stato successivo di essa è una conseguenza del suo stato precedente; ecco che la causa dell'armonia è già trovata. Infatti basta che Dio faccia sì che la sostanza semplice sia una volta e dall'inizio una rappresentazione dell'Universo, secondo il suo punto di vista, perchè da ciò solo segua che sarà tale perpetuamente, e che tutte le sostanze semplici saranno sempre in armonia tra loro, poichè rappresentano sempre lo stesso universo.

Sul § 32.

92. È vero che, secondo me, l'anima non turba le leggi del corpo, nè il corpo quelle dell'anima e che essi si accordano soltanto, l'una agendo liberamente, secondo le regole delle cause finali e l'altro macchinalmente, secondo le leggi delle cause efficienti. Ma ciò non deroga alla libertà delle nostre anime, come qui si pretende. Infatti ogni agente che agisce secondo cause finali è libero, benchè avvenga che egli si accordi con quello che agisce solo per cause efficienti, inconsciamente o macchinalmente; perchè Dio, prevedendo ciò che la causa libera farà, ha regolato da principio la sua macchina, in modo che non possa non accordarsi con quella. Lo Jaquelot ha risoluto benissimo tale difficoltà in uno dei suoi libri contro il Bayle; ed io ne ho citato il passo nella *Teodicea*, Parte I, § 63. Ne parlerò ancora più giù, n. 124.

Sul § 33.

93. Non ammetto che ogni azione dia una nuova forza a ciò che la subisce. Accade spesso nell'urto dei corpi, che ciascuno conservi la sua forza, come quando due corpi solidi

eguali si urtano lungo la stessa retta. Allora la sola direzione è cambiata, senza che vi sia cambiamento nella forza, perchè ciascuno dei corpi prende la direzione dell'altro e torna indietro con la stessa velocità che aveva già avuta.

94. Pertanto non dico che è soprannaturale dare una nuova forza a un corpo. Infatti io ammetto che un corpo riceva spesso una nuova forza da un altro corpo, il quale ne perde altrettanto della propria; ma dico solo che è soprannaturale che tutto l'universo dei corpi riceva una nuova forza; e che quindi un corpo guadagni forza senza che un altro ne perda altrettanto. Perciò stesso ritengo insostenibile che l'anima comunichi forza al corpo, perchè in quel caso tutto l'universo dei corpi riceverebbe una nuova forza.

95. Il dilemma che qui si pone è mal fondato, perchè, secondo me, occorre o che l'uomo agisca in modo soprannaturale, o che sia una pura macchina come un orologio. Infatti l'uomo non agisce soprannaturalmente, ed il suo corpo è proprio una macchina e non agisce che come macchina; ma la sua anima non cessa d'essere una causa libera.

Sui §§ 34 e 35.

96. Mi rimetto anch'io a quel ch'è stato e sarà detto nel presente scritto, n. 82, 86 e 111, riguardo alla comparazione tra Dio e l'anima del mondo ed al modo con cui l'opinione, che viene opposta alla mia, avvicina troppo l'uno all'altra.

Sul § 36.

97. Mi riporto del pari a quel che ho detto riguardo all'armonia tra l'anima e il corpo. N. 89, e segg.

Sul § 37.

98. Mi si dice che l'anima non è nel cervello, ma nel *Sensorium*, senza dire cos'è il *Sensorium*. Ma, supposto che tale *Sensorium* sia esteso, come credo lo si intenda, la difficoltà

è sempre la stessa; e la quistione è se l'anima è diffusa per tutto quell'esteso, grande o piccolo che sia: infatti una maggiore o minor grandezza non sposta nulla.

Sul § 38.

99. Non intraprendo qui di stabilire la mia dinamica o la mia dottrina delle forze: non sarebbe questo il luogo adatto. Pertanto posso rispondere benissimo all'obiezione che qui mi si muove. Avevo sostenuto che le forze attive si conservano nel mondo. Mi si obietta che due corpi molli o non elastici, movendo l'uno contro l'altro, perdono parte della loro forza. Rispondo di no. È vero che le totalità la perdono in rapporto al loro movimento totale; ma le parti la ricevono, essendo agitate interiormente per effetto della forza dell'urto. Il difetto quindi non è che apparente. Le forze non sono distrutte, ma disperse tra le parti minute. Ciò non significa perderle, ma fare come quelli che cambiano la moneta grande in piccola. Pertanto son d'accordo che la quantità di movimento non resti la stessa, ed in ciò approvo quel che vien detto a p. 341 dell'Ottica di Newton, che qui si cita. Ma ho mostrato altrove che v'è differenza tra la quantità del movimento e la quantità della forza.

Sul § 39.

100. Mi si era sostenuto che la forza decresca in modo naturale nell'universo corporeo, e che ciò provenga dalla dipendenza delle cose (terza replica, sui §§ 13 e 14). Avevo chiesto nella mia terza risposta che si dimostrasse che una tale imperfezione consegua dalla dipendenza delle cose. Si evita di rispondere alla mia domanda col fermarsi sopra un caso incidentale, e col negare che esso costituisca un'imperfezione; ma che sia imperfezione o no, bisognava dimostrare che ciò consegua dalla dipendenza delle cose.

101. Pertanto, quel che renderebbe la macchina del mondo tanto imperfetta quanto quella d'un cattivo orologiaio non può essere che un difetto.

102. Si dice ora che ciò sia una conseguenza dell'inerzia della materia; ma questo non si riuscirà a provarlo. Quell'inerzia proposta e chiamata così da Keplero, riprodotta da Cartesio nelle sue lettere, e impiegata da me nella Teodicea, per dare un'immagine e al tempo stesso un saggio dell'imperfezione naturale delle creature, determina soltanto una diminuzione delle velocità, quando le quantità di materia sono aumentate; ma ciò avviene senza alcuna diminuzione delle forze.

Sul § 40.

103. Avevo sostenuto che la dipendenza della macchina del mondo da un Autore divino sia piuttosto causa che quell'imperfezione non esista, che l'opera non abbia bisogno d'essere raggiustata, che non sia soggetta a guastarsi, e, infine, che non potrebbe diminuire in perfezione. Ora do a indovinare alla gente come mai si può inferire contro di me, come si fa qui, che se ciò è vero, bisogna che il mondo materiale sia infinito ed eterno, senza alcun cominciamento, e che Dio debba aver sempre creato tanti uomini ed altre specie quanti gli era possibile crearne.

Sul § 41.

104. Non dico affatto che lo spazio dà un ordine o una situazione che rende le cose situabili; sarebbe un non senso. Non si deve fare altro che considerare sulle mie stesse parole ed unirle a ciò che ho detto sopra, n. 47, per intendere come lo spirito giunga a formarsi l'idea dello spazio, senza che sia necessario un essere reale ed assoluto, fuori dello spirito e fuori dei rapporti, che vi corrisponda. Dunque, io non dico che lo spazio sia un ordine od una situazione, ma un ordine delle situazioni, secondo il quale cioè le situazioni sone disposte, e che lo spazio astratto è lo stesso ordine delle situazioni, concepite come possibili. Esso è quindi alcunchè d'ideale. Ma pare che non mi si voglia

intendere. Ho risposto già qui, n. 54, all'obiezione la quale pretende che un ordine non sia capace di quantità.

105. Mi si obietta qui che il tempo non potrebbe essere un ordine delle cose successive, perchè la quantità del tempo può diventar più grande o più piccola, mentre l'ordine delle successioni resta identico. Rispondo che ciò non è vero: infatti, se il tempo è più grande, vi sarà un numero maggiore di quegli stati successivi interposti; e se è più piccolo, ve ne sarà uno minore, poichè nel tempo non c'è vuoto, nè condensazione, nè penetrazione, per così dire, più che negli spazii.

106. Io sostengo che, senza la creatura, l'immensità e l'eternità di Dio non cesserebbero di sussistere, ma senza dipendere in alcun modo nè dai tempi, nè dai luoghi. Se non vi fossero creature non vi sarebbero nè tempi, nè luoghi; e quindi nessuno spazio attuale. L'immensità di Dio è indipendente dallo spazio, come l'eternità di Dio è indipendente dal tempo. Esse implicano soltanto, riguardo ai due ordini di cose, che Dio sarebbe presente e coesistente a tutto ciò che esistesse. Non ammetto quindi quel che qui si asserisce, che se Dio soltanto esistesse, vi sarebbero tempo e spazio, come ora. In quel caso invece, secondo me, essi non esisterebbero che in idea, come pure possibilità. L'immensità e l'eternità di Dio sono qualcosa di più eminente della durata e dell'estensione delle creature, non solo in rapporto alla grandezza, ma anche alla natura della cosa. Questi attributi divini non hanno bisogno di cose fuori di Dio, come sono i luoghi ed i tempi attuali. Tali verità sono state sufficientemente riconosciute dai teologi e dai filosofi.

Sul § 42.

107. Avevo sostenuto che l'operazione con la quale Dio raggiusterebbe la macchina del mondo corporeo, proclive per sua natura (come si pretende) a cadere nel riposo, sarebbe un miracolo. S'è risposto che non sarebbe un'operazione miracolosa, perchè sarebbe ordinaria, e si dovrebbe verificare

abbastanza spesso. Ho replicato che non è l'usuale o il non usuale che costituisce il miracolo propriamente detto, cioè della maggiore specie, ma il sorpassare le forze delle creature; e che questa è l'opinione dei teologi e dei filosofi. Che quindi mi si debba accordare, almeno, che quel che si asserisce, e che io disapprovo, sia un miracolo della specie maggiore, secondo l'accezione nota, cioè che sorpassa le forze create; e che sia proprio quello che tutti cercano d'evitare in filosofia. Ora mi si risponde, che ciò significa appellarsi dalla ragione all'opinione volgare. Ma io replico ancora che l'opinione volgare, secondo la quale bisogna evitare, filosofando, per quel che si può, ciò che sorpassa la natura delle creature, è ragionevolissima. Altrimenti nulla sarà tanto facile quanto il rendere ragione di tutto, col far sopravvenire una Divinità, *Deum ex macchina*, senza curarsi della natura delle cose.

108. D'altronde, l'opinione comune dei teologi non deve essere trattata semplicemente come opinione volgare. Occorrono grandi ragioni perchè si osi contravvenirvi, ed io qui non ne veggo alcuna.

109. Pare che qui si devia dalla propria tesi con cui, nel rimproverarmisi, benchè senza fondamento — al § 31 — che l'armonia prestabilita sarebbe un miracolo perpetuo, si esigeva che il miracolo fosse raro: a meno che si sia voluto ragionare contro me *ad hominem*.

Sul § 43.

110. Se il miracolo non differisce da ciò ch'è naturale che all'apparenza, ed in rapporto a noi, di modo che noi chiamiamo miracolo soltanto quello che osserviamo raramente, non vi sarà alcuna differenza interna reale tra il miracoloso e il naturale, e, nel fondo delle cose, tutto sarà egualmente naturale, o tutto sarà egualmente miracoloso. Avranno i teologi ragione di concedere il primo punto, i filosofi il secondo?

111. E questo non finirà col rendere Dio l'anima del mondo, se tutte le operazioni di lui sono naturali, come quelle che l'anima esercita nel corpo? Così Dio sarà una parte della natura.

112. In buona filosofia, e in sana teologia, bisogna distinguere ciò che è spiegabile per mezzo dei caratteri e delle forze delle creature, da ciò che è spiegabile solo per mezzo delle forze della sostanza infinita. Bisogna interporre una distanza infinita tra l'operazione di Dio, che va al di là delle forze naturali, e le operazioni delle cose, le quali seguono le leggi che Dio ha loro dato e che egli le ha rese atte a seguire per loro natura, benchè con la sua assistenza.

113. Perciò cadono le astrazioni propriamente dette e le altre operazioni inesplicabili per mezzo della natura delle creature, che bisogna fare effettuare per miracolo col ricorso alle assurdità, cioè alle qualità occulte degli scolastici, che ora si cominciano a spacciare sotto lo specioso nome di forze, ma che ci riconducono nel regno delle tenebre. È, *inventa fruge, glandibus vesci.*

114. Al tempo di Boyle e di altri eccellenti uomini che fiorivano in Inghilterra al principio del regno di Carlo II, non si sarebbe osato di spacciare concetti così vieti. Spero che quel bel tempo tornerà, sotto un governo buono come l'attuale, e che gli spiriti un po' deviati dalla sventura dei tempi torneranno a coltivare le conoscenze ben fondate. Il tratto capitale di Boyle stava nell'inculcare che tutto si producesse meccanicamente in fisica. Ma è una sventura per gli uomini giungere a disgustarsi perfino della ragione e ad avere a fastidio la luce. Cominciano a tornare le chimere, e piacciono perchè hanno alcunchè di meraviglioso. Avviene nel campo della filosofia quel che è avvenuto nel campo della poesia. È venuta la stanchezza per i romanzi verosimili, come la Clelia francese o l'Armena tedesca, e s'è ritornato da qualche tempo ai racconti delle fate.

115. Quanto ai movimenti dei corpi celesti e, più ancora, quanto alla formazione delle piante e degli animali, non v'è niente di miracoloso, tranne che il principio di queste cose.

L'organismo degli animali è un meccanismo che presuppone una preformazione divina; ciò che ne segue è affatto naturale e meccanico.

116. Tutto ciò che avviene nel corpo dell'uomo e d'ogni animale è meccanico proprio come quello che avviene in un orologio. La sola differenza è quella che deve intercedere tra una macchina d'invenzione divina e la produzione d'un artefice limitato, qual è l'uomo.

Sul § 44.

117. Presso i teologi non vi sono dispareri intorno ai miracoli degli angeli. Si potrà dire che gli angeli ne facciano, ma meno veri e proprii, o d'un ordine inferiore. Disputarvi sopra sarebbe fare una quistione di nomi. Si potrà dire che quell'angelo il quale trasportava Habacuc per l'aria, che agitava il lago di Bethzaida, facesse un miracolo, ma non di prim'ordine, perchè spiegabile per mezzo delle forze naturali degli angeli, superiori alle nostre.

Sul § 45.

118. Avevo obiettato che un'attrazione propriamente detta, o alla scolastica, sarebbe un'azione a distanza senza mezzo. Si risponde qui che un'attrazione senza mezzo sarebbe una contradizione. Benissimo; ma come la si intende allora, quando si vuole che il sole, attraverso uno spazio vuoto, attiri la terra? È Dio che serve di mezzo? Ma sarebbe un miracolo, se mai ve n'è stato; ciò sorpasserebbe le forze delle creature.

119. O sono forse delle sostanze immateriali o dei raggi spirituali o qualche accidente senza sostanza, o qualche specie intenzionale; o qualche altro non so che, il quale deve costituire quel preteso mezzo? — cose di cui pare si abbia ancora una buona provvista in testa, e che non vengono spiegate a sufficienza.

120. Quel mezzo di comunicazione è, si dice, invisibile, intangibile, non meccanico. Si poteva aggiungere, con lo stesso diritto, inesplicabile, inintelligibile, precario, senza fondamento, senza esempio.

121. Ma, si dice, esso è regolare, costante e quindi naturale. Io rispondo che non potrebbe essere regolare senza essere conforme a ragione; e che non potrebbe essere naturale, senza essere spiegabile per mezzo della natura delle creature.

122. Se quel mezzo, che determina un'attrazione vera e propria, è costante e nello stesso tempo è inesplicabile per mezzo delle forze delle creature, e se con tutto ciò esiste veramente, è un miracolo perpetuo; e se non è miracolo, è falso. È una cosa chimerica; una qualità scolastica occulta.

123. Sarebbe come il caso d'un corpo che si movesse circolarmente, senza deviare per la tangente, benchè nulla di spiegabile gl'impedisse di deviare. Esempio che ho già allegato ed al quale non s'è creduto a proposito rispondere, perchè mostra troppo chiaramente la differenza tra ciò ch'è veramente naturale, da un lato, e la qualità occulta, chimerica delle scuole, dall'altro.

Sul § 46.

124. Le forze naturali dei corpi sono tutte sottomesse alle leggi meccaniche, e le forze naturali degli spiriti sono tutte sottomesse alle leggi morali. Le prime seguono l'ordine delle cause efficienti; le seconde, quello delle cause finali. Le prime operano senza libertà, come un orologio; le seconde sono attuate con libertà, benchè s'accordino esattamente con quella specie d'orologio, che un'altra causa libera superiore ha anticipatamente adattato ad esse. Ne ho già parlato; n. 92.

125. Finisco con un punto che mi si è opposto al principio del quarto scritto, al quale ho già risposto qui sopra, numeri 18, 19, 20. Ma mi son riservato di parlarne ancora nel conchiudere.

S'è preteso dapprima che io commetta una petizione di principio; ma di qual principio, di grazia? Piacesse a Dio che

non si fossero mai presupposti principii meno chiari! Il principio è quello del bisogno d'una ragion sufficiente, perchè una cosa esista, un avvenimento accada, una verità abbia luogo. È forse un principio che ha bisogno di prove? Mi era stato anche accordato o fatto finta di accordare, al secondo numero del terzo scritto: forse perchè sarebbe sembrato troppo urtante negarlo; ma non lo si è accordato che a parole, alle quali si contradice, oppure le si ritratta.

126. Oso dire che senza quel gran principio non si potrebbe giungere alla prova dell'esistenza di Dio, nè rendere ragione di parecchie altre verità importanti.

127. Non se ne son serviti tutti in mille occasioni? È vero che lo si è dimenticato per negligenza in molte altre; ma sta proprio qui l'origine delle chimere; com'è, per esempio, quella d'un tempo o d'uno spazio assoluto, reale, del vuoto, degli atomi, d'un'attrazione alla scolastica, dell'influenza fisica tra l'anima ed il corpo e di mille altre finzioni, tanto di quelle che sono persistite tra le false credenze degli antichi, quanto di quelle che sono state inventate da poco.

128. Non si sono già gli antichi burlati dell'infondata declinazione degli atomi d'Epicuro, perchè violava quel gran principio? E oso dire che l'attrazione alla scolastica, che si rinnova al giorno d'oggi, e di cui nessuno si burlava meno, circa 30 anni fa, non ha niente di più ragionevole.

129. Ho sfidato spesso delle persone a riferirmi un'obiezione contro quel gran principio, un esempio non contestato, dove esso venga meno; ma non si è mai risposto e non si risponderà mai. Per converso, v'è una infinità d'esempii in cui esso riesce; o piuttosto riesce in tutti i casi conosciuti a cui è stato applicato. Ciò deve far ritenere plausibile che riuscirà ancora nei casi sconosciuti o che non diverranno conosciuti se non per suo mezzo, secondo la massima della filosofia sperimentale, che procede *a posteriori*; quando anche esso non fosse giustificato dalla pura ragione, o *a priori*.

130. Negarmi quel grande principio, significa d'altronde fare come Epicuro, ridotto a negare quell'altro grande principio della contradizione; cioè che ogni proposizione intelligibile

dev'essere vera o falsa. Crisippo si divertiva a dimostrarlo contro Epicuro; ma non credo d'aver bisogno d'imitarlo, benchè io abbia già detto sopra ciò che può giustificare il mio, e benchè avrei ancora qualcosa da dire sullo stesso argomento, ma che sarebbe forse troppo profondo per poter convenire alla presente contestazione. E credo che le persone ragionevoli ed imparziali m'accorderanno che l'aver ridotto un avversario a negare quel principio, significa averlo portato *ad absurdum* (1).

(1) Si tralascia la quinta replica di Clarke, rimasta senza risposta per la morte del Leibniz (1716).

FINE.

INDICE